

جعفر السبحاني

القضاء والقدر

في

العلم والفلسفة الإسلامية

تعريب: محمد هادي اليوسفي الفروي





القضاء والقدر

في

العلم والفلسفة الإسلامية

جعفر السبحاني

القضاء والقدر

في

العلم والفلسفة الإسلامية

تعريب: محمد هادي اليوسفي الغروي



حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م

دار الأمل

البيدي - شارع عبد الله الحاج - ص. ب. ٢٥/٤٠
ببرقيا، غبيري حسكر - بيروت - لبنان

للطباعة والنشر والتوزيع

كلمة المترجم:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكتاب الذي بين يديك أيها القارئ الكريم هو أحد مؤلفات
الاستاذ العلامة الشيخ جعفر السبحاني الذي يكتب باللغة
الفارسية في موضوعات اسلامية شتى، والذي عرف بتحقيقاته
العلمية، ودراساته المعمقة.

وموضوع الكتاب هو قضية «المصير»، فالكتاب اجابة علمية و
قرآنية واضحة على السؤال المطروح في اكثر الاذهان:

«وهل نوعية المصير مفروضة على الانسان بحيث لا يمكن للمرء ان
يتخطاها، أم للانسان الخيار في صياغة مصيره كيفما شاء وحسبما
اراد هو؟؟!!»

وحيث ان معرفة هذا الموضوع مما يتشوق اليها الجيل الحاضر، بل
ومما تهتم كل انسان.

وحيث انني وجدت هذه الدراسة من افضل واحديث ما كتب في
هذا الباب، ثم وجدت الى جانب ذلك فقر المكتبة العربية الى
مثلها نقلتها الى العربية، وكلي أمل ان أكون قد قدمت الى
القارئ العربي ما يغنيه في هذا المجال والله المستعان.

محمدصادق اليوسفي

شهر رمضان المبارك ١٣٩٣ هـ

مَقْدَمَة

ماذا يهدف هذا الكتاب:

ان موضوع «القضاء والقدر» ومسألة «المصير» من المسائل العلمية والفلسفية التي طالما استلقت الى نفسها، أفكار كبار المفكرين في الاسلام، وقد ألف وصنف فيها علماء العقائد والمذاهب، وهكذا عظماء الفلاسفة في العالم، الى اليوم

وقد كانت صيغة السؤال الذي يطرح نفسه على أفكار السابقين في مسألة المصير، كما يلي: هل أن «القضاء والقدر» يسلبان الانسان حريته؟! أم هل للعقيدة بالقدر من منتج سوى «الجبر» وسلب «الاختيار»؟!!

في حين أن بين مسألة «القضاء والقدر» و «مشكلة الجبر» مئات الفواصل! فان القدر لا يسلب الانسان حريته فحسب، بل هو مؤكد لحريته واختياره في أفعاله وأقواله.

نعم: لم يلتبس الامر على أحد من مفكري الاسلام، الالجماعة من المتكلمين الاشاعرة فانهم بعد أن طرحوا على أنفسهم هذا السؤال، لم يصلوا

في محاولة الاجابة عليه الا الى تلك النتيجة المشؤومة! والتبس الامر عليهم أشد التباس، حتى أنهم قاسوا مسألة «لقدر» بموضوع «الجبر» ولم يخرجوا من هذه العملية الحسابية الابنتيجة: التساوى!! في حين أن الكبار من الفلاسفة المسلمين الذين بقوا بمعزل عن النزعات الكلامية للشاعرة والمعتزلة، و كانوا يفكرون في حلول أعلى من افق هؤلاء الجدليين! ان هؤلاء ليس أنهم لم يحسبوا «القضاء والقدر» مما ينافي حرية الانسان فحسب، بل على العكس من اولئك تماماً: جعلوا «التقدير» من أدلة «التحرير»!

وليس خفيا ان التفكير في أمثال هذه المسائل، لاولئك الذين شوهدت أفكارهم الشبهات، أولم يحصلوا على التفكير الفلسفي الا الضعيف منه... لا يخلو من اشكال و غموض، أو تعقيد فكري عنيف... ان هؤلاء يجب عليهم أن لا يطمعوا في قطع هذه المراحل العلمية العقائدية، اللهم الا مع دليل محقق، وخير بصير:

ومن أجل هذا أجاب الامام علي عليه السلام حينما سئل عن القضاء والقدر فقال:

«طريق مظلم فلا تسلكوه ومحر عميق فلا تلجوه، وسر الله فلا

تكلفوه»^١

ولكن، لا كلام في أن هذا النهي الشديد، انما يقصد به أولئك الذين لا يستطيعون الغور في هذا البحر، والا، فان الامام عليه السلام هو الذي تحمل المسؤولية في فتح هذا الطريق، بتكفله للاجابة على نفس هذه المسألة لذلك الرجل الشامي^٢، ولو كان ذلك ممنوعاً مطلقاً، لما كان

(١) ج ٣ - الكلمة ٢٨٧ - نهج البلاغة.

(٢) نهج البلاغة ج ٣ - الكلمة ٨٧.

الامام يتقدم للإجابة على مثل هذا السؤال المحرم.

مضاعفات المسألة في هذه العصور:

هذا، وان المسألة قد غيرت من لونها في هذا العصر، وأخذت تتلون بألوان وواجهات أخرى: فان بعض الخبراء في شؤون الاجتماع، والمؤرخين من الغربيين— من دون ان يحملوا أنفسهم عناء البحث والمطالعة والتتقيب— تسالموا على نظرية «الجبريين» واتخذوها اصلا مسلما بين المسلمين وبنوا عليها أحكامهم الجائرة في كثير من المواضيع الاسلامية، اجتماعيا وتاريخيا. واليك فيما يلي نموذجاً من أحكامهم هذه: جعل بعضهم عقيدة المسلمين بالقضاء والقدر: السر في تقدم الاسلام السريع في فتوحاته، حتى أنه حسب اتباعهم لعقيدة «التقدير» سبباً للتطورات الاجتماعية العظيمة بين المسلمين، ابان شروق شمس الاسلام.

بينما قابله البعض الاخر بالعكس تماما، قائلاً: ان السبب الوحيد في تأخير المسلمين وانحطاطهم: انما هو اعتقادهم بالقضاء والقدر: يكفيننا ما نرى بين هاتين النظريتين من التناقض. للاستدلال على سطحيتهما، وعدم عمقها في الفهم.

ولو كانت الاراء الفاسدة في هذا المجال تقف عند هذا الحد، لكان لنا في ذلك شيء من الصبر والسلوان! ولكن الخطب مما يهون! فان أخطاء هؤلاء المستشرقين في محاولاتهم للتحليل العقلي للمواضيع العلمية الاسلامية، لا تعد ولا تحصى! خصوصا اذا لاحظنا ان مصادرهم العلمية والعقائدية، في تحليلاتهم الفكرية والعقلية: انما هي كتب الاشاعرة.

الا أن المشكلة الكبرى في عدوى هذه الافكار الى عقول ثلة من شبابنا المسلمين، الذين «أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات» وضلوا عن الطريق، وتاهوا عن الاهداف، وتأخروا عن مسيرة القافلة الانسانية... نرى هؤلاء: يرفعون عن أنفسهم مسؤولية ما هم فيه من البؤس والشقاء الفردي والجماعي، ويلقونها على عاتق «القضاء والقدر»! وبهذه الروح الانهازمية يبررون موقفهم، ويبرثون انفسهم ويجمعهم من كل قصور أو تقصير!

ان في تفشي مثل هذه العقيدة الفاسدة في العناصر التي يجب عليها أن تكون هي الصانعة لمجتمعنا — كما هو المأمول — من الاضرار والمفاسد، ما لا تسع لشرحه هذه المقدمة الموجزة.

ان الهدف الوحيد الذي يشكل الحجر الاساس لهذا الكتاب، بين موضوعاته المختلفة ومطالبه المتنوعة: هو أن ينفي — بالادلة والبراهين العلمية — ما ادعي من التساوي والترابط بين «القدر» و «الجبر» وأن يثبت أن القول بـ«القدر» لا يسبب «الجبر» أبدا. بل ان الانسان هو الذي يصنع مصيره بنفسه فحسب، وأن ليس هناك أي عامل مستقل آخر يصنع للانسان ارادته واختياره في مسيرته في هذه الحياة. وستتضح هذه الحقيقة للقارئ الكريم، بمطالعة الفصول العشرة لهذا الكتاب.

هذا، وقد فهرسنا الكتاب بفهرسة فصوله، مما أغنانا عن تنظيم فهرس مفصل مستقل في أول الكتاب.

قم المقدسة، جعفر السبحاني

٢٦ ذي الحجة — سنة ١٣٩٣ هـ

(١)

عقدة باسم المصير

خصائص هذه المشكلة . ماذا كان يفهم المسلمون من «التقدير» في صدر الاسلام ؟ . معاذيرواهية «لغوستاف لوبون» و «أكبرماله» . شواهد من الأدب الفارسي نتيجة خاطئة متناقضة . غلطة الكاتب الامريكي «واشنطن اورنج» . الماديون ومسألة المصير . لافرق بين «التقدير» و «نظام العلل» . حياة الانبياء تشهد على خلافهم . الامويون و «التقدير» . باسم «نجمة الطالع» .

تمتاز مسألة التقدير، والمصير، بين المسائل الفلسفية الأخرى، بميزتين أساسيتين، ميزاها عن سائر المسائل الفلسفية الأخرى:

الميزة الأولى: ان لهذه المسألة واجهة عامة، فان لاكثر الناس — حتى الذين هم ضعفاء في التفكير الفلسفي — علاقة خاصة بهذه المسألة، فكل يفكر فيها بشكل من الاشكال و يود أن يعرف: من يصنع مصائر البشر؟. فهل أن الانسان هو الذي يصنع مصيره بنفسه؟. وهل أنه حر في اختياره وارادته؟. أم أن هناك عاملا خفيا آخر يصنع له مصيره، وانما هو كهشيم تذروه الرياح كما تشاء! أو كورقة على خضم الامواج العاصفة الهوجاء! تقذف به كيفما تشاء!

الميزة الثانية: ان لهذه المسألة أثرا كاملا في تكييف الحياة، و روحيات الانسان وأفكاره. اذ أن من البين: أن بين من يرى نفسه حرا مختارا في حياته وعمله، وأنه هو الذي يصنع مصيره بنفسه... ومن يعتقد أن هناك عاملا آخر هو الذي يعين له مسيرته في الحياة، وأنه انما هو «مجبور» على أن يسير في خطاه... تفاوتتا بعيدا.

ان من الطبيعي المحتم أن هذه النظرة الثانية لا تسبب الا النظرة المتشائمة، والجمود، والانقباض. وانما الانسان على هذه النظرة القائمة السوداء كحجر القى من السماء، فليس له الا حظ واحد، وهو: أن يسقط الى الارض!.

ان هاتين الميزتين لهذه المشكلة، توجب علينا أن نفتح العيون ونعمق نظرتنا في التفكير في هذه المسألة، لعلنا نستطيع أن نبقي بمعزل عن هذه الاثار السيئة، المترتبة على النظرية الجبرية.

ان مسألة المصير و«التقدير» وان كانت هي من المعارف القرآنية العالية، والمفاهيم الاسلامية القيمة... ولكنها من الدقة بمكان لو غفلنا عن التعميق فيها لاودت بنا الى احدى الهوتين السحيقتين: اما «الجبر» واما «التفويض».

ان المستشرقين الذين عرفوا الاسلام بأنه: دين جبري! انما وقعوا في هذا الخطأ على اثر التباس معنى «التقدير» عليهم، وعدم معرفتهم بالمفهوم الصحيح لكلمتي «القضاء والقدر»، حتى أنهم فسروهما بما لاينتج سوى «الجبر». هذا بالاضافة الى أنهم لم يطالعوا من كتب الكلام في الاسلام سوى كتب جماعة من السنة، هم الاشاعرة ومن الواضح: أن هؤلاء خالفوا في آرائهم المعتزلة والامامية فلم يقولوا للانسان بجزية مطلقا! وانما جعلوا البشر بالنسبة الى أفعاله كمثل المنشار بيد النجار، يقطع به ما شاء من الخشب، غير حر ولا مختار!.

مسألة المصير عند المسلمين الاوائل:

ان المسلمين الاوائل، على اثر قريرهم من مصدر الوحي، كانوا يعرفون

حقيقة «القضاء والقدر» بما لا يتنافى وحرية الانسان واختياره أبدا. فقد كتبوا في تاريخ الفتوحات الاسلامية الاولى:

«خرج الخليفة إلى الشام غازيا، سنة سبعة عشر، حتى اذا كان بسرغ لقيه الامراء، فأخبروه: ان الارض سقيمة فارجع بالناس فانه بلاء و فناء. فقال: ايها الناس: اني راجع، فارجعوا.

فقال له أبو عبيدة الجراح: أفرارا من قدر الله؟

قال: نعم، فرارا من قدر الله الى قدر الله أرأيت: لو أن رجلا هبط واديا له عدوتان: احدهما خصبة، والاخرى جدبة، أليس يرعى من رعى الجدبة بقدر الله، ويرعى من رعى الخصبة بقدر الله؟! لو غيرك يقول هذا؟! يا أبا عبيدة!!

فبينما الناس على ذلك اذ أتى عبدالرحمن بن عوف وقال: سمعت رسول الله يقول: اذا سمعتم بهذا الوباء ببلد، فلا تقدموا عليه، واذا وقع و أنتم به، فلا تخرجوا فرارا منه ولا يخرجنكم الا ذلك... فرجع الخليفة حتى ارتفع عنها»^١

ان هذه الرواية توضح لنا: كيف أن «القضاء والقدر» ليس دليلا على «الجبر»، وأن بينهما فواصل بعيدة. و اذا كان قد أساء الاستفادة من هذه المسألة بعض المنحرفين، والمغرضين من المستشرقين، فانما ذلك لجهلهم بالمعارف الاسلامية العالية، وانما تكلموا فيما لاصلاح لهم فيه، أو تقليدا لما في بعض الكتب الكلامية الجدلية للاشاعرة.

اعتذارات واهية:

كتب «آلبرماله» في تاريخه يقول: لم يكن الاسلام في أيامه الاولى سوى الدعوة الى العقيدة بتوحيد الله الخالق، ورسالة «محمد بن عبدالله». ثم أضاف علماء الكلام في الاسلام الى هذه الاصول مسائل أخرى، منها: أن الله هو الذي يقدر مصائر الامور، بما لا تغيير فيه ولا تبديل. وأسموه «الجبر»^١.

ان «آلبرماله» في كلامه هذا.. حيث كان يرى أن هناك تلازماً بين القول بـ «التقدير» و«الجبر» فلذلك حاول أن يخرج القول بالقدر من تعاليم الاسلام، وأن يصف هذه العقيدة: بأنها وليدة أفكار المتكلمين في الاسلام.

في حين أن اعتذارا كهذا، عن وجود القول بالقدر في الاسلام، اعتذار في غير محله. فان من له أقل اطلاع على المصادر في التشريع الاسلامي، ليعلم أن «القضاء والقدر» من متن هذا التشريع. الا أنه يجب عليه أن يحترز في تفسير القدر عن الانحياز الى الافكار الاشعرية المرتعشة!

وكذلك «غوستاف لوبون» في كتابه «تاريخ التمدن العربي والاسلامي»... فانه بعد أن تكلم حول القضاء والقدر في الاسلام، و أنه الى القول بالجبر! أخذ يعتذر بقلة المصادر في ذلك، فقال: ان الآيات القرآنية النازلة بشأن القضاء والقدر، ليست باكثر مما ورد بهذا الشأن في كتابنا المقدس^٢.

(١) تاريخ آلبرماله ج ٣ ص ٩٩.

(٢) تاريخ التمدن العربي والاسلامي ص ١٤١.

وكان المرحوم «السيد جمال الدين الحسيني» الشهير بالافغاني يعيش انتشار هذه الالهواء المغرضة، أيام اقامته في باريس، فكتب للرد عليها «رسالة في القضاء والقدر» ونشرها في صحيفته الاسبوعية «العروة الوثقى» يقول:

«واعتقد اولئك الافرنج: أنه لافرق بين الاعتقاد «بالقضاء والقدر» وبين الاعتقاد بمذهب «الجبرية» القائلين: بأن الانسان مجبور محض في جميع أفعاله! وتوهموا: أن المسلمين بعقيدة «القضاء» يرون أنفسهم كالريشة المعلقة في الهواء، تقلبها الرياح كيفما تميل... ومتى رسخ في نفوس قوم: أنه لا خيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون، وانما جميع ذلك بقوة جابرة وقدره قاسرة... فلاريب: تتعطل قواهم، ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى، وتمحى من خواطرهم داعية السعي والكسب، وأجدرهم بعد ذلك أن يتحولوا من عالم الوجود الى عالم العدم.^١

شواهد من الادب الفارسي:

ومع قطع النظر عن المجادلات الكلامية للمخالفين، فان هذه العقيدة أصبحت عقدة حتى على بعض المتدينين والمليزمين. ولا سيما حين يرون في بعض النصوص الشرعية نسبة بعض الحوادث الى التقديرات الالهية. حتى أن كثيرا من الناس ينسبون كثيرا من الحوادث التي هم صنعوها بأيديهم، الى الحظ والتقدير، كأن لم يكن هناك مؤثر في وجودها وتحققها، ولا يتحمل مسؤوليتها، سوى الحظ والتقدير، وان الانسان امام القدر ليس الا عبدا قنا، لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، ولا صرفا ولا عدلا،

ولاحياة ولانشورا!

وقد سرت هذه الافكار حتى الى تاريخنا و أدبنا الفارسي ، فانك ترى
مثل هذه الافكار اثرت حتى في شعرائنا الكبار. يقول «حافظ» الشاعر
الايراني الكبير:

لم يعرف طالعي أي منجم ، فبأي طالع خلقت يا الهي .
فارض بالقضا وادفع عن جبينك العقد؛ فان باب الاختيار موصود
علينا.

و يقول صائب التبريزي:

عجز القطر أن يبلسم الزهر. و كذلك لانستطيع أن نغسل بالدموع
خطوط القضاء!

و يقول الشاعر الكبير أنوري:

ان كان القدر ليس هو الذي يسير نفوس البشر في العالم، فلماذا نرى
مجارى الامور على خلاف رضانا؟! نعم! ان القضاء هو الذي يسير البشر
الى كل خير أو شر، وذلك بدليل أن التدبير يخطىء في كثير من الامور.
و يقول الاخر:

ان كان قد نسج لك قيص حظك من خيوط سود! فانك سوف
لن تستطيع أن تبيضه، حتى ولو كان ذلك بمياه بئرززم أو حوض الكوترا!
كان هؤلاء الشعراء حيناً أرادوا أن ينظموا هذه الابيات، وأدعوا
عقائدهم، ومعلوماتهم الصحيحة، بأيدي النسيان. وبدل أن ينظموها
على المنطق والبرهان الصحيح، نظموها وفق الاحساسات والتخيلات
الباطلة.

آراء متناقضة:

والعجيب أن المخالفين قد فسروا القدر بتفسيرين متضادين، بل متناقضين، فأحدهم يرى أن الاعتقاد بالقدر عامل ركود وجود!. والآخر يراه عامل تقدم سريع للمسلمين الاوائل في صدر تاريخ الاسلام. واليك الان هذين التفسيرين المتناقضين:

(١) عامل ركود وجود: زعم بعض من لاختبر له بالامور، أن الاعتقاد بالقدر عامل ركود وجود!. وأن هذا الاساس الديني الذي لا بد من الاعتقاد به لكل مؤمن متدين، يمنع الانسان المعتقد به عن كل أنواع السعي والعمل. ولذلك فهم يزعمون، أن أي دين أو مذهب أو مبدأ يؤمن بهذه العقيدة مبدئياً.. لا يستطيع أن يهب لا تباعه أي حركة أو نشاط أو حرية.. بل ان يمنع المعتقدين به عن أي نوع من السعي والعمل لكسر القيود وتجاوز الحدود، فانه يضع مسؤولية جميع الحوادث الفردية والاجتماعية على عاتق القضاء والقدر، ويسلب بذلك المسؤولية عن الاعناق، ويلقي بها الى هوة الاعماق .

ان هؤلاء الذين لاختبر لهم بأصول الفلسفة الاسلامية ولا معرفة لهم بحقيقة التقدير والقضاء الالهي... تصوروا، أن الذين يؤمنون بالتقدير الالهي في نظام العالم، لا يعتقدون بغيره في سلسلة العلل العامة في هذه الحياة أبداً، ولا يحسبون لاي شيء آخر حتى لارادة الانسان في الحوادث الفردية والاجتماعية أي حساب... ان القضاء والقدر بهذا المعنى الذي يلزم غض النظر عن نظام سلسلة العلل والمعلولات في هذه الحياة، لا معنى له سوى الجبر الذي يبعد بدوره عن القدر فواصل شاسعة... وليست

نتيجته سوى ما قالوه من الجمود والركود، والتأخر والتقهقر، وتعليل جميع الحوادث في الحياة بالقضاء والقدر.. ولكن هكذا قضاء، وهكذا قدر، مما لا تقبله أصول الفلسفة الاسلامية، ولا تؤيده الاصول المقبولة.

في حين، أن المعنى الصحيح للقضاء والقدر ليس الا أن جميع الحوادث في العالم سواء كان من فعل الانسان، او من عمل الحوادث الكونية الاخرى ليست الامعلولة لسلسلة من العلل والمعلولات العديدة التي تنتهي الى العلم والارادة.. وان من تلك العلل ارادة الانسان وتدابيره.. وان مثل هذه العقيدة بالقضاء والقدر، والتي ترجع لسلسلة العلل والمعلولات الى العلم والارادة الفاعلية ليست عامل جمود وركود و تأخر! بل انها باعثة للانسان الى النشاط والعمل الجاد، سعيا وراء السعادة^١.

٢) الباعث الوحيد لجنود الاسلام الى التفاني في سبيله:

وهناك تفسير آخر للقضاء والقدر في الاسلام، يقابل التفسير الاول مقابلة الضد للضد، أو النقيض للنقيض، فان النظرية الاولى فسرت القدر بأنه عامل تأخر! وهذه الثانية تقول فيه: انه الباعث الوحيد للحركة والنشاط في النهضة الاسلامية، لتوسيع نطاقها في العالم!

وتلك هي نظرية الكاتب الامريكي الشهير «واشنطن اورنج» في كتاب له في التعريف بالاسلام والرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) نقلها الدكتور محمد حسين هيكل في كتابه، حياة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول:

«القاعدة السادسة والاخيرة من قواعد العقيدة الاسلامية هي

(١) سنوافي القراء الكرام بمشروح الموضوع في التحقيقات التالية انشاء الله.

الجبرية. وقد اقام محمد (صلى الله عليه وآله) جل اعتماده على هذه القاعدة لنجاح شؤونه الحربية، فقد قرر أن كل حادث يقع في الحياة قد سبق في علم الله تقديره، فكتب في لوح الخلد قبل أن يبرأ الله العالم، وأن مصير الانسان وساعة أجله قد عينت تعيينا لامرد له، فلا يمكن أن تتقدم وتتأخر بأي مجهود من مجهودات الحكمة الانسانية أو بعد النظر. وبهذا الاقتناع كان المسلمون يخوضون غمار المعارك دون أن ينال منهم الخوف، فما دام الموت في هذه المعارك هو عدل الاستشهاد الذي يسرع بصاحبه الى الجنة فقد كانت لهم الثقة بالفوز في حالي الاستشهاد والانتصار»^١.

ان مثل هذا التفسير للقدر انما يتلخص في جبرية محضة، وذلك مما لا يطابق أي أصل من الاصول الاسلامية، فضلا عن أن يكون مثل هذه العقيدة سببا لتقدم المجاهدين في الاسلام. بل ان مثل هذا المعنى للقضاء لا يطابق حتى معتقد اولئك المسلمين الاوائل في صدر تاريخ الاسلام. ومن باب المثال نقول: ان أهم حروب الاسلام مع المشركين هي غزوات: بدر وأحد والاحزاب وحنين وانما كان السبب في انتصار قوى الاسلام على قوى الشرك ايمان المسلمين، وصبرهم وثباتهم واستقامتهم فيها. و القرآن الكريم أيضا يؤكد على هذا فيقول:

«يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال، ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وان يكن منكم مئة يغلبوا الفا من الذين كفروا، بأنهم قوم لا يفقهون»^٢

ففي هذه الآية الكريمة، نرى أن اعتماد القرآن الكريم في

(١) حياة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ص ٥٤٩.

(٢) الانفال الآية ٦٥.

انتصار المسلمين على المشركين انما هو على الايمان والصبر، لا على عقيدة القدر وأن مصائر الامور كلها معينة قبل ذلك في اللوح المحفوظ، و أنها لا تغير ولا تبدل.

ان في واقعة بدر الكبرى التي كانت — كما يدل عليها اسمها — من أحسم المواقف الصارمة في تاريخ الاسلام، غلب فيها عدد يسير من دون أي عدة ولا عدد، وبدون اقل سلاح كاف، على عدد كان يقابله عدة مرات — ثلاث بل اكثر — شاك في السلاح الكثير، ولم يكن لذلك أي سبب ظاهر سوى ايمان أصحابه صلى الله عليه وآله وسلم بالهدف الذي كان يدعوهم اليه. وباستطاعتنا أن نسمع هذا البيان على لسان اثنين من قواد تلك المعركة الحاسمة: أحدهما من المهاجرين، والثاني من الانصار. أحدهما، عمار بن ياسر، والاخر، سعد بن معاذ.

أما المقداد، فانه حينما استشار النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أصحابه للحرب أو الرجوع؟ قام اليه وقال: يا رسول الله.. امض لما أراك الله فنحن معك، والله لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى: «اذهب انت وربك فقاتلا، انا ههنا قاعدون»! ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا، انا معكما مقاتلون.

وقام سعد بن معاذ فقال: فقد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما اردت فنحن معك، فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ^١.

ان هذه الكلمات وأمثالها في المقامات الاخرى، تدلنا على عامل النصر والظفر في هذه الحروب. ولم يكن فيها أي أثر لعقيدة القدر.

نعم، ان العقيدة بالجنة في الحالين: الشهادة والنصر— كما يقول «اورنج» — لمن العوامل الهامة في انتصارهم على أعدائهم، قطعاً، ولكن أين هذا من القضاء، على أي تفسير أو تقدير؟!

ان غلطة «اورنج» هي أنه فسر التقدير في المصير بصورة جبرية، ثم زعم أن المتدين بالقدر يؤمن بأنه آلة لا ارادية بيد الالواح التقديرية المحفوظة عند الله تعالى وأنه ليس بالحرفي ذلك ولا المختار! في حين أن لا ربط بين التقدير والجبر، وأن الذين ربطوا بينهما في علم الكلام، انما أساءوا الفهم من هذه العقيدة في الاسلام، والافلا ربط بينهما أبداً. وسيتضح ذلك، بما نوافي به القراء الكرام في الابحاث التالية انشاء الله: — ان الجبريين يقولون: ان الله هو الفاعل الحقيقي الواقعي على الاطلاق، ولا اثر لنفس الانسان فيما يفعله ويريده.

—بينما يقول التقديريون: ان الله تعالى حينما خلق الخلق، جعل للكون نواميس عامة، ثم أبى أن يجري الامور الا بأسبابها الطبيعية، و شاء بالارادة الازلية أن لا تحدث الحوادث في هذا العالم — ومنها أفعال الانسان — الا ضمن سلسلة عامة من العلل والمعلولات، منها ارادة الانسان واختياره.

وعلى هذا، فان الانسان، على عقيدة التقدير: حر مطلق اليدين في تقرير مصيره، وهو المخطط للخطوط العريضة العامة لحياته، لسعادته أو شقائه، في حاضره أو مستقبله، وهو المسؤول عن ذلك كله، وليس قضاء الله وقدره في خلقه باكثر من تحرير الانسان في ارادته واختياره في

حياته ومصيره. وسيُتضح فيما يلي افتراق هذين المذهبين بالادلة والبراهين.

التقدير والمادية الديالكتيكية:

وقد أساء أصحاب الفلسفة الديالكتيكية أيضا— في عصرنا الحاضر— الفهم من مسألة التقدير، وقالوا: انّ هذه العقيدة أصبحت وسيلة من وسائل سلطة الطبقة الجائرة على الطبقة المحرومة! وانما أشاعت الاديان والمذاهب هذه العقيدة بين الجماهير العمالية الكادحة، حماية لمصالح الطبقة المالكة، وذلك ليجعلوا الطبقة العاملة والفلاحين راضيين بما هم فيه من الوضع المهين، ولا يفكروا في أي نهضة عمالية أو فلاحية.

ولقد فسر هؤلاء مسألة القضاء والقدر بتفسير عديدة، لانحصل منها الاعلى مايلي: انّ المتدينين يعتقدون أن جميع الحوادث الفردية والاجتماعية مخلوقة للخالق العظيم، ولا أثر لارادة الافراد والجماعات فيها، بل انها مقدره قبل ذلك مسبقا في علم الله تعالى، فلا تغيير لها ولا تبديل!

ان هكذا تفسير للقضاء والقدر، هوالتفسير الجبري مئة بالمئة، والذي يخالف الاصول الاسلامية حسب الادلة القطعية، ويبعد عن المعنى الصحيح للتقدير حسب نصوص الآيات القرآنية والاحاديث الصحيحة، مئات الاميال والفراسخ!

واني لاظن أن باستطاعتنا أن نعذر هؤلاء فيما فهموه من معنى التقدير، فاني أراهم في قصور لا تقصير، اذليس لنا أن ننتظر من أمثال هؤلاء الماديين، الذين لا يقيمون لروحانية الانسان اي وزن أبدا، ولا يرون

أي هدف من نظام العالم، أحسن من هذا المعنى؛ «وكلّ اناء بالذي فيه ينضح»:

«فإنّ للعقائد القلبية سلطاناً على الاعمال البدنية، فما يكون في الاعمال من صلاح أو فساد، فانما مرجعه فساد العقيدة وصلاحها، ورب عقيدة واحدة تأخذ بأطراف الافكار فيتبعها عقائد ومدرجات أخرى، ثم تظهر على النفس باعمال ثلاثم أثرها في النفس. ورب أصل من أصول الخير وقاعدة من قواعد الكمال اذا عرضت على الانفس في تعليم، أو تبليغ شرع، يقع فيها الاشتباه على السامع فتلبس عليه بما ليس من قبيلها.. فيتغير وجهها ويختلف أثرها.

ومن ذلك عقيدة القضاء والقدر، التي تعد من أصول العقائد في الديانة الاسلامية الحقّة.. فقد كثرت فيها لغط المغفلين من الغربيين، وظنوا بها الظنون، وزعموا: أنها ما تمكنت من نفوس قوم الا وسلبتهم الهمة والقوة، و حكمت فيهم الضعف والضعّة! ورموا المسلمين بصفات واطوار حصروا علتها في العقيدة بالقضاء والقدر»^١.

نعم! هذا ما يحمل بعض من لاختبره له، على الطعن في دين من الاديان، أو عقيدة من العقائد الحقّة، استنادا الى بعض السذج المنتسبين الى ذلك الدين أو تلك العقيدة فان المغرور بالظواهر يظن أن تلك الاعمال انما نشأت عن الاعتقاد بذلك الاصل وتلك القاعدة سواء كانت من

(١) من مقال للسيد في صحيفته الاسبوعية العروة الوثقى ص ٥٠.

العقائد الدينية، أو القوانين الاجتماعية، أو القواعد الاصلاحية، التي يضعها واضعوها للسير بالمجتمع قدما الى الامام.. ولكنها على أثر الامزجة السقيمة، والاضاع غير المساعدة، تنتج نتائج غير مطلوبة ولا مرغوب فيها، بل معاكسة للاهداف تماما. فكم من القوانين الوضعية التي وضعت في أمة ذات وضع مساعد فأفادت افادة تامة واصبحت من عوامل سعادتها ورقيا وتقدمها الى الامام والى حياة أفضل.. ولكنها بنفسها طبقت على أمة أخرى فأوجبت لها الانحطاط والشقاء.. وانما ذلك لسوء الاوضاع فيها.

وعلى أي حال.. فان الحقيقة هي ما قاله «نابغة الشرق» فيما سبق، فان الشرط الاساسي في الدرجة الاولى لفهم أية حقيقة دينية أو علمية أو فلسفية، هو النية الصادقة، والقلب الطاهر، والضمير الصافي، ليفهم في ظلها تلك الحقيقة كما هي، ولا يلونها بلونه المتكدر، والا فانه سوف لا يفهم تلك الحقيقة، بل يقلبها كما تشاء له أهواؤه وآراؤه.

وعلى هذا، فلا عجب ولا استغراب، أن نرى الماديين في القرن العشرين يفسرون التقدير بصورة انتجت: أن أرباب الذهب والقوة، أشاعوا هذه العقيدة بين طبقات المحرومين الكادحين، ليلقوا بذلك مسؤولية حرمانهم على عاتق التقدير الذي لا يقبل التبديل والتغيير! فيخدموا بذلك مشعل ثورة الجماهير الكادحة!

واليك فيما يلي نبذة مما يقولون في ذلك :

ليس الغرض من هذه العقيدة «القضاء والقدر» الاخماد ثورة العمال والفلاحين، والعبيد الكادحين، بوجه الاشراف والبروجوازيين و

الارستوقراطيين!

إذ أن هذه الفكرة انما حملت من قبل تلك الطبقة الجابرة، على المجتمع البشري، لتكون صبراً وسلوى للطبقات الفقيرة، فان مجاري الامور—على هذه العقيدة—ترتبط كلها، خيرها وشرها، زينها وشينها، بقضاء الله وقدره، الذي لا محيص عنه، ولا مفر منه الا اليه، ولا تغيير لها ولا تبديل، ولا صرف عنها ولا تحويل، فلا ثورة عليها ولا نهضة، ولا تمرد عليها ولا لحظة!^١

نظام العلية، وموضوع القدر:

ان أجحف التفاسير للتقدير، هو هذا التفسير الذي يقدمه الماديون في القرن العشرين، فانه ليس باكثر من تحريفة سياسية حزبية مقيئة! وذلك، لان هذا المادي اذا كان يفسر التقدير بأنه مخدر الجماهير! فعليه أن يعلم أن نفس هذا المعنى موجود في نظريته المادية بصورة أخرى، وذلك، لانه بناء على أصل العلية المادية، المقبولة لدى النظرية المادية، لا بد لكل معلول من علة خارجية، ولا يوجد المعلول لولا وجود علته. وهذا هو بعينه «القضاء التكويني» الذي نحن نقول به، بالاضافة الى علم وادراك به من قبل الخالق الحكيم. وكذلك المعلول—في النظرية المادية—لا يجد حدودها الخارجية، الا على مدى ضوء علته الوجودية، وهذا هو أيضاً نفس «التقدير التكويني» الذي نحن نقول به. فما الفرق؟!^٢

(١) راجع «عرفان وأصول مادي» و«ماترياليسم تاريخي» ص ١٩.

(٢) سنشرح فيما يأتي التفصيل بين القضاء والقدر ونقول: ان «التقدير» يعني: تحديد حدود الوجود، و «القضاء» يعني: ايجاب وجوده في الخارج.

ان هذا الاصل المادي، وهو أنه لا يوجد المعلول الا بوجود العلة، وكذلك، لا يجد المعلول حدوده الوجودية الا من قبل العلة، ليشابه ما يقول به الالهيون من القضاء والقدر تماما. غاية ما هنالك، أن المادي يقف عند العلة المادية ولا يتجاوزها الى ما وراها، ولكن الالهي يقول بوجود علة عامة فيما وراء جميع هذه العلل، وهو يعلم بكميتها وكيفية وحدودها جميعا، علما أبديا أزليا سرمديا، ويعبر عن هذا بالقضاء والقدر. فلو كان هذا العلم الازلي من الخالق الحكيم بمقادير مخلوقاته محذورا لكانت العلل المادية التي تحدد وجود المعلول وتوجب تحققه هي بنفسها ايضا موجبة لذلك فكيف تنتقدون نظرية «التقدير الالهي» ولا تقولون بمثل ذلك في نفس النظرية المادية على قولها بنظام «جبر العلية»؟!!

ان هذا بعيد عن الانصاف، وقول بالاعتساف، أن ينتقد المادي عقيدة المؤمن بالتقدير الالهي، ويحسبها تسلية للمحرومين، ومخدرة لشورة الجماهير الكادحين. في حين أن الاعتقاد بالقضاء والقدر، الذي لا يعني الا وجوب وجود المعلول بعد علته، وتحدده من قبله، لا يخالف الاصول الفلسفية للنظرية المادية أيضا. بل لافرق بينهما سوى أن الالهي يقول بوجود علة عامة فوق سلسلة هذه العلل الطبيعية، وهو يعلم بضرورتها ومقاديرها، والمادي لا يقول بهذا، وانما يقول بنفس العلل التي توجد معلولاتها وتحددها بحدودها الوجودية.

ولكن على هؤلاء الماديين الذين يرون التفكير في ما وراء الطبيعة من سيئات آثار الانحطاط الاقتصادي وتدهور الامم والشعوب، أو يحسبونه عامل التأخر والجمود ولهم في القضاء والقدر أيضا مثل هذا النظر. أقول: على هؤلاء أن يعلموا أننا حينما نبحث في الاعتقاد بالقضاء والقدر،

فالحوادث الكونية التي لا تدخل تحت ارادة الانسان واختياره، خارجة عن موضوع بحثنا بما لها من الاثر، من خير أو شر— ان كان—.

فان الانسان سواء كان يعتقد بالتقدير— في مثل هذه الحوادث الكونية— أم لا، لا مفر له منها الا اليها، فان الانسان اليوم لا يمكنه بعد أن يتنبأ بها بما يمكن له أن يغيرها، وليس لعقيدته بالتقدير في ايجادها أو دفعها أي تأثير، وانما المحسن والمسيء فيها سيان والمعتقد والمنكر متماثلان، وقد قال الله تعالى من قبل:

«أتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة»^١.

وانما الذي نقوله نحن فيما عدى هذه الحوادث الكونية: أن الانسان هو الذي يصنع مصيره بنفسه، وبأعماله وأفعاله وأقواله، وان مسيرته في حياته اليوم تشهد بما يلاقه في غد أو بعد غد.

وعلى هذا، فاننا اذا كنا في حالة اقتصادية مزرية، أو كانت تحكمنا أنظمة جابرة دكتاتورية ظالمة مستبدة فانما كل ذلك من سيئات آثار سكوت المجتمع عنها، والا فان بيده التقدير ان أراد التغيير!

فليس قضاء الله— القضاء العلمي الذي سوف تقفون على شرحه— في تصور الامم، سوى أن أي أمة اختارت أي طريقة في الحياة، بكامل حرّيتها واختيارها، فانه سوف يقضي بها عليها! فانه لم تدع الاديان الناس إلى الاعتقاد بالقضاء والقدر، الا وقرآنها ينادي برفيع صوته:

«وأن ليس للانسان الا ما سعى»^٢

(١) الانفال آية ٣٥.

(٢) النجم الاية ٣٩.

من أحكام الماديين الجائرة:

وبعد هذا فكيف لنا أن نقول: ان الهدف من عقيدة التقدير هو تخدير الجماهير، واخماد الثورات العمالية، وخنق صيحات العبيد على الموالي! في حين أن الذين بنوا أساس هذه العقيدة، ووجهوا الجماهير اليها، هم الانبياء والمرسلون، والقادة الالهيون، الذين هم بأنفسهم كانوا من الطبقة السائدة ومن أوساط الامم الفقيرة وكانوا يدعون الى حماية حقوق المظلومين. بل لم يكن لهم أي هدف سوى أن يكسروا قيود الظالمين، ويحرروا المستعبدين. وكان أول من يؤمن بهم من الطبقات الكادحة وسكنة الاكواخ لا القصور.

نعم، صحيح أن كل ما يجري في هذه الحياة، انما يجري بسابق علم الله تعالى. ولكن علم الله ورضاه لم يتعلق بعبودية جماعة من بني الانسان لجماعة منهم آخرين واحباط أية محاولة لتحريرهم من أيدي المستعبدين. وانما تعلق علم الله وارادته الازلية بتحقيق كل معلول على اثر وجود علته، «وأن ليس للانسان الا ماسعى» فان العلة غير شاعرة بنفسها، كالنار غير شاعرة بحرارتها، فقد قدر الله لها أن تحرق كل ما أتت عليه حتى لا تبقى ولا تذر غير شاعرة ولا مختارة. ولكن ان كانت هذه العلة شاعرة مريدة مختارة كالانسان، فقد قدر الله تعالى له أن لا تبدو منه أية بادرة، الاشعوره و ارادته واختياره. وان كانت هذه العلة هي المجتمع بصفته الاجتماعية، فقد قدر الله أن ليس لها من السعادة الا ما سعت في سبيله. وان هكذا قضاء ليبعد عما فهمه الماديون مئات الاميال.

مثلا: قدر الله تعالى مصير الامة التي تعتاد الراحة والدعة

والاطمئنان، وليس لها من همها الا مطعمها ومشربها أن تصبح أسيرة بأيدي المستعمرين، وتقع فريسة لظلم الاقوياء الطامعين.

ولكن تقديره تعالى، في أمة يقظة رشيدة، وعاملة نشيطة أن تصبح قرينة السعادة والسيادة.

نعم، مضت سنة الله في خلقه، أن أي أمة اعتادت الشهوات، أن تذوق في نهايتها الهلاك :

«وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول فدمرناها تدميرا.»^١

أفهل تفيد هذه الآيات البينات سوى أن الامم يجب عليها أن تؤمن بسنن الله التكوينية في عوالم هذه الطبيعة، وانها هي التي تصنع مصيرها بنفسها، وتخطط لمستقبلها بيدها، وتحظى بالسعادة أو الشقاء بارادتها. فهل معنى «التقدير» بعد هذا، سوى أن ارادة البشر واختياره — بالاضافة الى ما في ضمنها من عوامل الوراثة والبيئة والمحيط — هي التي تؤثر في مصيره ومستقبله.

نعم، لا بأس اذا كانت وجهة هذه الحربة المادية متجهة الى وجوه اولئك الذين يدعون التدين ويقولون: «من لطمك على خدك الايمن، فحوّل لا الآخر، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك، فاترك له الرداء أيضا، ومن سخرك ميلا واحدا، فاذهب معه اثنين. أحبوا أعدائكم أحسنوا الى مبغضيكم. وصلوا لاجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم.»^٢ أما الدين

(١) الاسراء الاية ١٦.

(٢) الكتاب المقدس العهد الجديد انجيل متى. الاصحاح الخامس. الجمل ٤٠-٤٥.

الذي ينادي أميره: «لن تقدس أمة لا يؤخذ حق الضعيف فيها من القوي غير متنع»^١ فهو بريء من أمثال هذه التهم والافتراءات. وكأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يعلم باختلاق هذه التهم فكان يقول:

«سيأتي زمان على أمتي يؤولون المعاصي بالقضاء، اولئك جريثون مني، وأنا منهم براء»^٢.

وقد بدأ سوء الفهم والاستفادة السيئة من هذه العقيدة، من بعد وفاته صلى الله عليه وآله، فقد جاؤوا بسارق الى عمر ليجري عليه الحد، فقال له عمر: لم سرت؟! قال: هكذا شاء القدر!! فأمر عمر: أن يجرى عليه الحد، وضربه ثلاثين سوطا قبل الحد لمقاتته.

ويتبين لنا من المحاورة التي جرت بين الحسن البصري ومعبد: أن القضاء والقدر أصبح حجة بأيدي جبابرة بني أمية:

سأله معبد يوما من شيخه الحسن البصري يقول: لماذا نرى بني أمية يتمسكون بالقضاء والقدر كثيرا؟ فأجابه شيخه: هؤلاء أعداء الله يكذبون على الله، وكان هذا سبب قتله^٣.

وكثر ذات يوم شكوى الناس الى معاوية فتلا عليهم:
«وان من شيء الا عندنا خزائنه، وما ننزله الا بقدر معلوم»^٤.

(١) نهج البلاغة ج ٣ — كتابه الى مالك الاشر.

(٢) الصراط المستقيم ص ٣٢.

(٣) نقل هذا الكلام شلي النعماني في كتابه «تاريخ علم الكلام» ص ١٢ عن «تاريخ مصر» للمقريري ص ٣٥٢. وكتب قبل هذا يقول: كان بنو أمية حينما يسمعون شكاية من أحد، أرجعوه الى «التقدير»، وكانوا يلقنون الناس: «آمنا بالقدر خيره وشره».

(٤) ان في استدلال معاوية بهذه الآية مغالطة واضحة، سواء أراد تنظير أمره بأمور الله تعالى! أو أراد بذلك «القدر». الآية ٢١ — حجر.

فقام اليه أحنف بن قيس وقال: ان الله قسم رزقه بين عباده بالعدل، ولكنكم حلتم بينهم وبين أرزاقهم.

ولكن هذا الاعتراف بأن بني أمية كانوا يسيئون الاستفادة من مفهوم عقيدة «القدر» حماية لمصالحهم، ليس دليلا على أن «القدر» من نتاج أفكار بني أمية أو من لقت ملفهم، وارتبط ببلاطاتهم. اذ لا زال الانسان منذ أن كان يسيء الاستفادة حتى من أقدم القوانين الانسانية.

وليس سوء الفهم هذا مما يختص بزمن بني أمية بل هناك حتى اليوم أناس عميت عيونهم عن الحق، يبرئون أنفسهم مما فعلوه «بالقدر». مثلا: يحكم على سارق يحمل السلاح بالسجن لمدة عشرين سنين، فاذا حكم عليه و دخل السجن، أخذ يسود حيطان السجن بخطوطه السوداء يلعن حظه الاسود، ومصيره الاليم! فهو لم يستيقظ من غفلته حتى بعد أن نطح صخرة السجن برأسه، ويحاول أن يرضي ضميره المؤنب بسبابه وشتمه لحظه! ولا يحاول أن يفهم أنه انما وقع فيما وقع فيه بارادته واختياره، فانه هو الذي حمل السلاح يقطع به الطريق على الآمنين.

ويا حبذا! ما نظم المرحوم ناصر خسرو في هذا يقول:
لا تسب الفلك الازرق. أخرج من رأسك نفخ الغرور. اذا كنت قد
أسأت حظك فلا تسيء الظن بالفلك. فلتحترق الاعواد غير المثمرة. وهذا
جزاء من لاخيره!

اذا كان لك شجر مثمر من العلم. فسوف تستطيع به أن تسخر الفلك!

(٢)

القضاء والقدري المصادر الاسلامية

تاريخ ظهور هذه العقيدة . القرآن الكريم هو المصدر الاول
لهذه العقيدة . غلطة المستشرق «ادوارد برون» . «القضاء»
في اللغة يعني الحكم الجازم . و«القدر» يعني التحديد . وفي
القرآن شواهد على هذين المعنيين .

يواجه الكثير منا في حياته سلسلة من الحوادث الفجائية غير المتوقعة، والتي لم يكن يستشفها بنظره، بل لم تخطر على باله قبل أن تقع. وكم غيرت هذه الحوادث الفجائية أوضاعا وأحوالا، فردية واجتماعية وسياسية، وكم خيبت من الظنون والآمال، وكم سفهت من أحلام، وكم حيرت بذلك المفكرين من ذوي العقول النيرة.

في هذه الظروف يفكر الانسان في نفسه ويتساءل: من أين هذه الحوادث؟! وببدا من يكون خيوط هذه الحياة؟! ان كان الانسان هو المخطط لحياته هذه، من دون أن يكون من ورائه يد عاملة لا ترى، فلماذا يخيب في ظنونه وآماله؟! ولماذا تخطئ تقاديره وفروضه وحساباته؟! وان كان هناك عامل آخر من ورائه لا يرى فن هويا ترى هذا الذي يفند أتعاب هذا الانسان ويقذفها أدراج الرياح؟! ويخنثها عند وصولها الى نتائجها ومحاصيلها؟!

وهكذا، وفي غضون هذه الافكار المتضاربة، تتشكل عند الانسان— أي انسان— فكرة فلسفية. وتنمو وتنشأ مع سير الزمن و تكرار الحوادث ونضوج الافكار شيئا فشيئا. وهكذا يتأسس عند الانسان

أساس مسائل «القضاء والقدر، والجبر والاختيار» وكل يحاول أن يجد حلاً لعقدة هذه المشكلة.

وعلى هذا، فلا يمكننا أن نقف على تاريخ معين لبدء ظهور هذه المسألة على مسرح الأفكار في الحياة. لأنها كانت تطرح نفسها على فكرة الإنسان منذ أن تعرف على الف باء الحياة. وهكذا كانت تطرح نفسها عليه في مختلف الأزمان والعصور، بمختلف الأشكال والصور، ويقول فيها الكثير أو القليل. وهكذا أسس أساس الفلسفة في المسائل العامة في الحياة.

وأما المسلمون، فانهم بالإضافة إلى ما قلناه من أنها كانت فكرة إنسانية، تطرح نفسها عليه أينما وجد، فقد كانت لهم دوافع أخرى وسعت فيهم دائرة البحث والتتقيب حول هذه المسألة — بصفتها الإسلامية — حتى الفوا فيها الكتب والرسائل الكثيرة^١.

والدافع الأول الذي دفع بالمسلمين إلى البحث حول هذه المسألة، هي الوجهة الخاصة التي اتجهها القرآن الكريم في عرض المسائل الإيجابية، والتوجيه إلى تفهم المعارف العقلية العامة. فالقرآن هو الرصيد الكبير، والدافع الأول الذي دفع بالمسلمين إلى أن يهتموا في قليل من الزمان، الفلسفة اليونانية الموروثة في مائتي مادة، فيؤسسوها، وبرصيد القرآن، وأحاديث النبي وأهل بيته الطاهرين، فلسفة إسلامية جامعة ومتقدمة ومستقلة وبناءة، تشتمل على «خمسائة مادة»!

ولذلك، فانت ترى أنه لم يمض على تاريخ الإسلام أكثر من نصف قرن

(١) فضلاً عما تعرضوا لبحث هذه المسألة في الكتب الفلسفية والكلامية، فقد ألفوا فيها الكتب والرسائل المستقلة، ولزيد الاطلاع يراجع بشأنه كتب الفهارس «الذريعة» و «كشف الظنون» وغيرهما.

بل أقل، حتى أصبحت مسألة «القضاء والقدر» مثار الابحاث في الاوساط العلمية.

ومن ذلك ما في نهج البلاغة:

— لما انصرف أمير المؤمنين من صفين اذ أقبل شيخ فجئي بين يديه ثم قال له:

— يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرنا الى أهل الشام، أبقياء من الله وقدر؟!!

— أجل يا شيخ... ما علوتم من تلة ولا هبطتم من واد الإبقاء من الله وقدر.

— عند الله أحاسب عنائي، يا أمير المؤمنين.

— مه! يا شيخ، فوالله لقد عظم الله لكم الاجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون. ولم تكونوا في شيء من حالا تكلم مكرهين، ولا اليه مضطرين.

— كيف لم تكن في شيء من حالا تنا مكرهين ولا اليه مضطرين، وكان «بالقضاء والقدر» مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟!!

— أو تظن أنه كان قضاء حتماً، وقدراً لازماً؟! انه لو كان كذلك لبطل «الثواب والعقاب» والامر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى «الوعد والوعيد» ولم تكن لائمة للمذنب، ولا محمداً للمحسن، ولكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب!! تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان، وخصماء الرحمان، وحزب الشيطان، و«قدريه» هذه الامة ومحوسها. ان الله كلف «تخييراً» ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً. ولم يعص مغلوباً، ولم يطع «مكرها» ولم يملك «مفوضاً» ولم يخلق السماوات والارض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً!! ذلك ظن الذين كفروا. فويل

لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ^١

القضاء والقدر في القرآن والحديث:

جاء ذكر القضاء والقدر في كثير من آيات القرآن الكريم، وأحاديث عن النبي وأهل بيته الطاهرين. ولعل أوضح آية في ذلك هذه الآية:
«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا. إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»^٢

فإن هذه الآية تصرح بتسجيل الحوادث كلها قبل حدوثها في كتاب، أما ماهو هذا الكتاب؟ أهوالقلم؟ أم اللوح المحفوظ؟ أم غير ذلك فسنبحث عنه.

وأما أحاديث النبي والائمة المعصومين عليهم السلام فهي اكثر من أن نحصيها في هذا المختصر^٣ الا أنا نذكر هنا نموذجا منها:
فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

«من زعم أن الخير والشرب غير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه.
ومن زعم أن المعاصي غير قوة الله فقد كذب على الله»^٤.

(١) نهج البلاغة - عبده - ج ٢ ص ١٦٧. والكافي ج ١ ص ١٥٥. والبحار ج ٤ ص ٩٧ - ورواه الشيخ الصدوق (ره) في عيون أخبار الرضا عليه السلام بعدة طرق مختلفة.

(٢) الحديد آية ٢٢.

(٣) لمزيد الاطلاع راجعوا «أصول الكافي» ج ١ ص ١٥٥ - ١٦١. و«بحار الانوار»

ج ٤ ص ١٩٢ - ١٣٤. ومن كتب العامة «التاج الجامع للاصول» ج ١ ص ٥ - ٣٤. وج ٥ ص ١٧٨ - ١٧٧.

(٤) أصول الكافي ج ١ ص ١٥٨.

ومن طرق العامة عنه صلى الله عليه وآله:

«ان الله أمر القلم فقال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة»

«لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره»^١

ان وجود مثل هذه الآيات والروايات عن النبي والائمة الطاهرين، من طرقنا وطرق العامة، والمروية لنا في أصول كتبنا وكتبهم، خير دليل على أن المسلمين انما بحثوا موضوع «القضاء والقدر» وكذلك «الجبَر والاختيار» وما يترتب عليها على ضوء آيات القرآن الكريم، وأحاديث النبي العظيم، في حياة الرسول أو بعده بقليل. ولا معنى -مع وجود جميع هذه الآيات والاحاديث التي يصلح كل منها أن يكون الدافع لبحث الموضوع- أن يكون المؤسس لهذا المباحث «معبد الجهمي» مقتبسا ذلك من شخص فارسي مجهول يدعى «سنويه» وذلك في أواخر القرن السابع الميلادي، في دمشق.

ذكر هذه النظرية، المستشرق «ادوار براون» في كتابه «تاريخ الادب الفارسي» ثم أضاف ينقل عن صاحبه المستشرق «فن كرمز» أنه يقول: ان محل تكوين هذه المعتقدات المعقدة، وتكاملها، كان في دمشق، وباشراف المتألهين «بيزانس» وبالاخص «يحيى الدمشقي» وصاحبه «ثيودور أبوقرة»^٢.

ونحن لانشك أن الباعث لهؤلاء المستشرقين على نظريتهم هذه، ليس الا أنهم يريدون أن يردوا الفضل في القاء هذه المباحث العقلية الفلسفية بين المسلمين، الى المتألهين من الارباب المسيحيين في دمشق في حين أن هذا يناقض الحقائق التاريخية المسلمة، وذلك لان «معبد» كان من

(١) التاج الجامع للاصول ج ١ ص ٣٥.

(٢) يراجع «تاريخ أدبيات ايران» ص ٤١٢-٤١٣.

التابعين ومن تلامذة الحسن البصري^١. وقد رأينا فيما سبق أنفا ان بعض أصحاب الامام أمير المؤمنين عليه السلام كانوا قد بحثوا في ذلك معه و كان ذلك في عام ٣٨ هـ. هذا بالاضافة الى أن في آيات القرآن الكريم في «القدر» ما يكفي لان يكون باعثاً للمسلمين الى البحث في هذا الموضوع.

ما هو معنى كلمتي القضاء والقدر:

وقبل أن نبين حقيقة «القضاء والقدر» في نظر القرآن الكريم و الاحاديث الاسلامية، وعلى مقتضى أصول الفلسفة الاسلامية، ينبغي لنا أن نستوضح معنى هاتين الكلمتين في نظر العرف واللغة العربية.

أما كلمة القضاء: فقد استعمل في القرآن الكريم في معان مختلفة، حتى ادعى الشيخ المفيد شيخ الكلام في الاسلام: أن لفظة القضاء استعملت في القرآن في جميع تلك المعاني، واستدل لكل معنى بآية، وعدمن المعاني، الامر، والايجاب، والاختبار، والاعلام، والفراغ والاتمام، والحكم و القضاء. ومن أراد الوقوف على ذلك فليراجع شرح عقائد الصدوق ص ١٩.

وقد حدّد بعضهم لهذه الكلمة عشر معان، واستدل لكل معنى بآية^٢. وحدد العلامة الحلي (ره) هذه الكلمة ثلاث معان في كتابه «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»^٣.

ونحن لا يهمننا الان أن نعدد معاني هاتين الكلمتين، وإنما يهمننا أن

(١) يراجع «ميزان الاعتدال» للذهبي.

(٢) التوحيد للصدوق ص ٣٨٥.

(٣) ص ١٩٥ ط صيدا.

نعرف الحقيقة الواحدة لجميع هذه المعاني المتعددة، وإنما جميعها إنما تحكي عن روح واحد يجري في الجميع، وعن حقيقة واحدة سارية في الجميع. وأول من تنبه لهذه الحقيقة، هو أول من صنف في أصول الالفاظ المختلفة المعاني، في كتابه «المقائيس» وهو اللغوي المعروف «أحمد بن فارس بن زكريا» فهو يقول:

«ليس لجميع هذه المعاني المتعددة «اللقضاء» سوى أصل واحد، هو: انجاز عمل باتقان واستحكام تام.

فثلاً: حيث إن الله تعالى قد بنى السموات بحكمة تامة، عبر عن ذلك بـ«قضى» حيث قال تعالى: «فقضاهن سبع سموات»^١.

وبما أن الحكم الشرعي لا يكون إلا عن اتقان، والحاكم به لا يحكم إلا باتقان، يعبر عنه بـ«القاضي» وعن حكمه «بالقضاء» ومنه قوله تعالى: «وقضى ربك أن لا تعبدوا إلاياه، وبالوالدين إحساناً»^٢.

وبما أن الموت إذا أتى لا يكون الاحتماء مقضياً، يعبر عنه بـ«قضى» فيقال: قضى نحبه، وقال تعالى: «فينسك التي قضى عليها الموت»^٣.^٤

أما «الراغب الاصبهاني» في «المفردات» فانه يصور لنا أصلاً آخر لهذه الكلمة، ويقول:

«إن حقيقة «اللقضاء» في العرف واللغة: هو القول الفصل، أو

(١) فصلت — ١٢.

(٢) الاسراء — ٢٣.

(٣) الزمر — ٣٩.

(٤) المقائيس ج ٥ ص ٩٩.

العمل الصارم.»

ثم طبق كثيرا من الآيات السابقة على هذا المعنى ^١.

ونحن بإمكاننا أن نقول: إن أصل كلا المعنيين يرجع إلى معنى واحد، فإن القول الفصل والعمل الصارم، لا يكون إلا إذا كان عن اتقان و استحكام تام.

اذن، فالنتيجة واحدة، وهي: أن أي قول أو عمل، إذا كان متقنا محكما، وجادا قاطعا، وفاصلا صارما، لا تغيير فيه ولا تبديل، فذلك هو القضاء.

أما القدر: فإن موارد استعماله تدل على معنى: الحد والمقدار. وقد استعملت هذه الكلمة في القرآن بمعان متعددة:

«أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها» ^٢

«قد جعل الله لكل شيء قدرا» ^٣

«والله يقدر الليل والنهار» ^٤

«ومن قدر عليه رزقه» ^٥

«وما ننزله إلا بقدر معلوم» ^٦

يقول ابن فارس:

«القدر، بفتح الدال وسكونه، لحد كل شيء ومقداره، وقيمه و

(١) المفردات ص ٤٠٦.

(٢) الرعد الآية ١٧.

(٣) الطلاق الآية ٣.

(٤) المزمل الآية ٢٠.

(٥) الطلاق الآية ٧.

(٦) الحجر الآية ٢١.

ثمنه. ومنه قوله تعالى: «ومن قدر عليه رزقه» أي: قدر بمقدار قليل^١.

و يقول «الراغب الاصبهاني» في كتابه «المفردات»:

«التقدير في الامور بمعنى: أن الله بمقتضى حكمته البالغة، خلق الاشياء مقدرة بمقادير معينة خاصة. إذ أن المخلوقات على نوعين: نوع خلق بمقدار معين دفعة واحدة، من دون تدرج في ذلك، وهي الموجودات المجردة، كالجماد مثلاً، ودون الحيوان والنبات. ونوع خلق أو يخلق وفق مراحل زمنية تدريجية معينة خاصة، حتى يبلغ الى هدفه المنشود له، كنواة النخيل مثلاً، فانها موجودة بالفعل، ولكنها لا تكون نخلة الا بعد مقدار طويل من الزمن. وكنطفة الحيوان والانسان مثلاً، فانها أيضاً تحتاج الى اجتياح مراحل معينة من الزمان حتى تصبح حيواناً أو انساناً. فنقول: ان الله تعالى قد قدر لتلك النواة أولهذه النطفة، هذه المراحل الزمنية المعينة لتسيرها حتى تصل الى الغاية من خلقها»^٢.

ولعل في قوله تعالى: «والذي قدر فهدى» إشارة الى هذه الحقيقة، ومعناه، أن الله تعالى قدر المخلوقات بمقادير معينة، ثم خلقها وهداها الى غاياتها.

وقد جاء هذا المعنى بوضوح فيما رواه يونس بن عبد الرحمن عن الامام الرضا عليه السلام قال: «اتعلم ما القدر؟» قلت: لا، فقال عليه السلام: «هي الهندسة ووضع الحدود، في البقاء، والفناء» ثم قال عليه السلام: «والقضاء هو الابرام، واقامة العين»^٣.

(١) المقاييس ج ٥ ص ٦٣.

(٢) «المفردات» ص ٣٩٥ باختصار وتوضيح.

(٣) أصول الكافي ج ١ ص ١٥٨.

ولتوضيح الحديث نقول: ان العاقل اذا أراد أن يفعل فعلاً أو يعمل عملاً، فلا بد له من أن يقدر في نفسه حدود ذلك الفعل أو ذلك العمل. فالخياط مثلاً، لا يمد يده الى القماش لتفصيله، حتى يقدر في ذهنه القماش على صاحبه، ثم يفصله على ذلك المقدار. وكذلك النجار، لا يمد يده الى المنشار، حتى يقدر في ذهنه الخشب، ومقدار الحاجة اليه للباب أو الشباك^١. وهذا هو معنى «التقدير».

و«القضاء»: هو القطع والابرام في ايجاد الشيء على مقداره في الوجود الخارجي.

وقد صرح الامام الرضا عليه السلام في هذه الرواية بكلا المعنيين، ففسر «القدر» بـ«وضع الحدود» و«القضاء» بـ«الابرام».

(١) من تعاليق الحكيم الاسلامي السيد محمد حسين الطباطبائي على «الاسفار» للفيلسوف الكبير السيد صدر الدين الشيرازي.

(٣)

المعنى الاول للمصير

التقدير: هي القوانين والسنن الكونية العامة.
معان مختلفة، ذكرها مفكرو المسلمين للتقدير:
المعنى الاول: أن «التقدير» هي السنن الكونية العامة.
أمثلة ثلاثة للتوضيح. يبتعد أمير المؤمنين عليه السلام
من الجدار الخطر ويقول: «أفر من قضاء الله الى
قدر الله»، الامام الرضا عليه السلام يفسر «التقدير»
بعواقب الاعمال.
وأخيرا: الانسان هو الذي يصنع مصيره بنفسه.

المصير: هي السنن الكونية

أثبتت الابحاث السابقة، أنه لايعني كلمة «القدر» في لغة العرب سوى «التحديد»، و«القضاء» سوى «الابرام».

وبقى علينا الان أن نعرف ما هو المقصود من هذا «التقدير» وهذا «الابرام»؟

لكبار العلماء المسلمين وجهات نظر مختلفة في تفسير التقدير وتوجيه المعنى الصحيح للمصير.

وسنعرض نحن هذه المعاني المختلفة في فصول متتالية ونقارنها بالاصول الفلسفية، ونثبت بالتالي بالدلة العلمية القاطعة، أن أي واحد من هذه المعاني المختلفة لا يستلزم الجبر، بل بينها وبين الجبر فواصل بعيدة. وأول هذه المعاني، أن «التقدير» هي السنن الكونية.

وتوضيحه:

من المؤسف، أن اكثر الناس لا يحملون لكلمة «القدر» في أذهانهم وتصوراتهم معنى طيبا، بل ربما ترتعد فرائص بعضهم عند سماعه لهذه الكلمة، اذ يظنه عاملا خفيا خارجا عن سنن الحياة، يؤثر على ارادة الانسان واختياره تأثيراً مباشرا. فقد يؤثر تأثيرا ايجابيا يضطر الانسان به الى

القيام بفعل خاص، وقد يؤثر تأثيرا سلبيا يوقف الانسان عن عمله قهرا.
 ان «التقدير» في افعال العباد الاختيارية بهذا المعنى ليس الا اسطورة
 خيالية فقط. فانه ليس لنا أن نبحث عن معناه الا في اطار حياتنا التي
 نعيشها، وليس لنا أن نتصور له أي معنى فيما وراء ارادة الانسان واختياره.
 ولكن هذا من الصعب جدا على أولئك الذين قد شبيت أفكارهم بتلك
 التفاسير الخاطئة عن «القدر» أن نقول لهم : ليس لنا في عرض سائر العوامل
 الطبيعية في الحياة، أي عامل آخر، مستقل او مشارك يدعى «القدر»
 ويكون له التأثير على ارادة الانسان، بالسلب أو الايجاب. وذلك، لان
 هؤلاء اعتادوا أن يلقوا المسؤولية عن أكثر أخطائهم وحرمانهم في الحياة على
 عامل آخر، يكون بزعمهم خارجا عن اطار الحياة الطبيعية، يدعى القدر
 ليخففوا بذلك عن كواهلهم أعباء المسؤوليات كلها.

ومن الجدير بالذكر، أن هذا لا ينحصر الشرقين فقط، فحتى الغربيين
 والمتغربين من ابنائنا! اعتادوا هذا الامر الخاطيء . الا أنهم انكروا اسم
 «التقدير» وأقروا بمكانه عاملا آخر— يغير القدر بزعمهم— أسموه
 «الحتمية التاريخية» واخذوا يلقون على عاتقه المسؤولية عن قصورهم او حتى
 عن تقصيرهم في الحياة!

في حين أن من الواضح على ذوي البصائر وطالبي الحقيقة، أن ليس
 «للقدر» أو «حتمية التاريخ» أي أثر على ارادة الانسان واختياره مطلقا، و
 أنه مالم يبد من نفسه الارادة والاختيار فلا تصدر عنه أية صادرة أو بادرة
 وسيتضح هذا جليا اذا نحن استعرضنا السنن الالهية العامة في الحياة،
 والتي هي في الواقع، حقيقة «القضاء والقدر».

مقدرات الخالق العظيم في الكون

نستفيد من كثير من الاحاديث الاسلامية، أن حقيقة «القضاء والقدر» انما هي السنن الالهية في هذا الكون الرحيب، بما فيه حياة هذا الكائن الحي «الانسان» على ظهر هذا الكوكب «الارض» والتي تحكمنا جميعا والكون في آن واحد على السواء. وأن لا «قضاء» لله ولا «قدر» سوى هذه السنن الكونية. وأن الغرض من قولنا «مقدرات الله» انما هي هذه السنن والانظمة العامة، الشاملة للكون بما فيه الانسان. وأن تأثير هذه القوانين في حصول السعادة أو الشقاء للانسان قاطع لا يتخلف. مما لا مفر منه لاي انسان. الا أننا مع ذلك أحرار فيما نريد ونختار من مجاري هذه السنن والنواميس الصارمة. ولمزيد التوضيح أمعن النظر في هذه الامثلة التالية:

(١)

من «التقدير الالهي» على أمة يعيش اكثر أفرادها في الفقر والحرمان، ليس لهم من وسائل العيش والرفاه حتى القليل. وانما يعيش الرفاه أناس معدودون، بالظلم والتجاوز على حقوق الآخرين، وامتصاص دماء المضطرين، واهدار حقوقهم وكراماتهم. أقول: من التقدير الالهي على هؤلاء، أن لا يروا الراحة ولا المناء، بل ولا يعيشوا الاحياة القلق والاضطراب. خوفا من ثورة الكادحين، وحذرا من بطشة المحرومين، و بالتالي لا يكون الا ما يحذرون!

بينما «تقديره» تعالى، على أمة تعيش آلام المحرومين، وآمال الكادحين، وتهيب لهم الحياة اللاتقة بهم وتقلل من غلواء الطبقات المرفهة عليهم، و تأخذ منها لهم حقوقهم التي جعلها الله لهم: «والذين في أموالهم حق معلوم،

للسائل والمحروم» تقديره تعالى في هؤلاء، أن يعيشوا عيشة الثبات والاستقرار، والرقى والتقدم، والتحرك والبناء.

وهذان التقديران واضحان محسوسان، مما لا شك فيها لاحد ابدا. ويستوي أمامهما جميع أمم العالم أجمع. في حين أن ليس هناك خارج اطار ارادة الامة واختيارها، أي عامل آخر يجبرها على اختيار أحد التقديرين. فنحن باتباعنا، اما العقل والحكمة، او الغرور والشهوة، نختار أحد التقديرين. وعلى كلا الحالين، فالنتيجة التي تعود الينا من اختيارنا هنا، يكون بقضاء الله تعالى، فانه سبحانه هو الذي أودع في الكون هذه السنن و المقدرات وهو الذي قضى بها بعد، على سالكها. ولكنه تعالى جعلهم أحرارا في اختيار سلوك احد الطريقين.

(٢)

إن الشاب الذي يبدأ حياته بإمكاناته الحرة، وأعصابه المتماسكة، وذكائه المعتدل. لا بد له من أحد تقديرين يفضيان الى أحد مصيرين مختلفين، كلاهما من قضاء الله وقدره، ولا بدله من اختيار أحدهما. فان اختار أن يصرف إمكاناته المادية والمعنوية في سبيل تحصيل العلوم والفنون، او الكسب والتجارة فله تقدير حياة سعيدة رغيدة هائلة.

ولكنه ان أساء الاستفادة من رصيده المادي والمعنوي وصرف جميع إمكاناته في الشهوات والملذات الزائلة، التي لا تنتج الاضياغ العمر والحياة معاً، فعليه من «التقدير» أن يهمل في الحياة، فلا يخرج منها الا بشق الانفس.

والتقديران أيضا كلاهما من الله تعالى. ولكن الشاب كان حرا في اختيار أحد السلوكين. والنتيجة التي ألزم بها من جراء عمله، بقضاء الله وقدره. كما أن له أن يرجع من أثناء الطريق، فيختار لنفسه تقديرا آخر،

وغير مصيره. وهذا أيضا يكون من تقدير الله عزوجل، فانه هو الذي خلقنا وخيرنا، وأذن لنا في التوبة وأن نغير بذلك تقديرنا في «المصير».

(٣)

ان المريض الذي يقع صريع المرض، طريح الفراش، أيضا أمامه طريقان:

اما أن يعالج نفسه بالادواء والعقاقير المقررة، ويستشير في ذلك الاطباء والحكماء والدكاترة والخبراء، ويرجو من الله الشفاء. فعسى الله أن يشفيه.

او يهمل نفسه، ولايراجع أي طبيب، ولا يتناول أي دواء. فاما أن يموت— انشاءالله— أو يبقى يعالج سكرات السقم والالم. والتقديران كلاهما من الله تعالى، وهو حر في اختيار سلوك أي من الطريقتين شاء.

وأنت باستطاعتك أيها القاريء الكريم— بامعان النظر في مجاري السنن الالهية في الكون الرحيب، أن تستخرج مئات الشواهد والامثلة للقضاء والقدر، وتستنتج منها— على هذا الفرار— معنى التقدير في أفعال العباد.

كلمات من الائمة المعصومين عليهم السلام:

ان ما ذكرناه من الامثلة، انما هي في الواقع أمثلة توضيحية لما وصلنا من أحاديث أئمتنا المعصومين عليهم السلام، في هذا المقام.
يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«خسة لا يستجاب دعاؤهم... ورجل جالس تحت حائط يريد أن

ينقض فلم يقم، فانقض عليه الحائط»^١

والسر في عدم استجابة دعائه واضح، وذلك لانه أراد هذا باختياره، والا لكان له أن يفرمه الى غيره. فقد روي:

ان أمير المؤمنين عدل من عند حائط مائل مشرف على السقوط الى حائط آخر. ف قيل له: يا أمير المؤمنين أتفر من قضاء الله؟! فقال عليه السلام: «أفر من قضاء الله الى قدر الله»^٢

يعني، أن ذلك باختياره. فان شئت بقيت في هذا القضاء، وان شئت مضيت الى قدر آخر، فان بقيت فسوف أموت بقضاء الله، وان عدلت فسوف أبقى يقدر الله، فكلاهما من قضاء الله وقدره، ولكل تقدير مصير، فايها فعلت فقد اخترت ذلك المصير وحينئذ فلا يجوز لي اختيار الموت، ولالوم علي ان اخترت أحد المصيرين. وسئل الامام الرضا عليه السلام عن قضاء الله وقدره في أفعال العباد؟ فقال:

«الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب، في الدنيا و
الآخرة»^٣

ان هذه الاحاديث توضح لنا صدق ما قلناه في حقيقة القضاء والقدر، وأنها ليسا عاملين خفيين مستقلين، خارجين عن ارادة الانسان في مسيرة حياته. بل انما هما نفس السنن الالهية الكونية، الحاكمة على صفحات الحياة. والانسان حر في اختيار أحد تلك المقدرات. والنتيجة الحاصلة من احدى هذه الطرق انما هي بقضاء الله وقدره، وكلاهما من الله، وليس

(١) بحار الانوار ج ٥ ص ٥ نقلا عن الحاصل للصدوق رحمه الله.

(٢) كتاب «التوحيد» للصدوق «ره» ص ٣٦٩.

(٣) بحار الانوار ج ٥ ص ١٢٥ وعيون أخبار الرضا عليه السلام ص ٧٨.

شيء منها خارجا عن حكم الله.

وقد جمعنا في تفسيرنا هذا للقضاء والقدر حقيقة «التقدير» الذي هو «التحديد» الى حقيقة «القضاء» الذي هو «الابرام» والالزام.

اذ بما ان لكل من القوانين الطبيعية آثاره ونتائجه وحدوده الخاصة به، فهو «التقدير» وبما أن هذه الآثار والنتائج محتومة في ترتبها على طرقها المختلفة، فهو «القضاء». ونحن نصطلح على تسمية المجموع باسم «المصير».

والذي يهتني في هذا التفسير أن نقول: ليس هناك خارج اطار ارادتنا واختيارنا أي عامل آخر يدعى القضاء والقدر. وإنما حقيقة القضاء هي نفس السنن الطبيعية الكونية. وأنا نحن مخيرون في اختيار أيها شئنا و أردنا، فنحن، نحن الذين نقرر مصيرنا بأيدينا. وإنما تقع المسؤولية على من يسيء الاستفادة من حريته و ارادته واختياره، وبدل أن يختار الاحسن، يختار الطريق الذي يفضي به الى الهلاك والدمار.



(٤)

المعنى الثاني للمصير

التقدير في المصير: هي نفس التشريعات الدينية. فسر
(التقدير) جماعة، بأنه نفس التشريعات. ويؤيد
هذا المعنى، كلام من الامام أمير المؤمنين
عليه السلام ولكن ليس معنى تقدير المصير منحصر
في هذا فقط. لماذا كان ائمتنا ينهون عن الغور في
«القدر»؟ ومن - ياترى - هو المقصود بهذا النهي
الشديد؟

لا يعني تقدير المصير الا تشريع الواجبات والمحرمات

هل أن الانسان فقط محط لمسألة «تقدير المصير» و «المقدرات» المكنونة؟ أم أن جميع الموجودات في هذا العالم— أعم من ذوي الحياة وغيرها— محاطة بتأثير العوامل في «تقدير المصير»؟ الا أن الفرق، أن الانسان يطلع على ذلك بادراكه، وأما غيره فلا يلتفت الى سلطان «التقدير» عليه.

للإجابة الصحيحة على هذه المسألة لابد لنا أن نضع جميع التفسيرات العديدة المختلفة للقضاء والقدر في القرآن الكريم، وروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام وكلمات العلماء، على طاولة التشريع.

المعنى الثاني للمصير

يفسر جماعة من علماء الشيعة «القضاء والقدر» على ضوء كلام الامام أمير المؤمنين عليه السلام، هكذا:
لاحقيقة لتقدير المصير بالنسبة الى الانسان، سوى ان الله خلقه، فقدره على أعماله، ولكنه أمره بخيرها ونهاه عن شرها^١.

(١) شرح عقائد الصدوق ص ٢٠ وكشف المراد ص ١٩٤.

ان تفسير تقدير المصير بهذا المعنى الذي يرجع الى تشريع الاحكام والامر بخيرها و النهي عن شرها، هو ما بينه الامام أمير المؤمنين عليه السلام للشيخ السائل في منصرفه من صفين فانه عليه السلام، بعد كلام طويل في جواب السؤال عن معنى القضاء والقدر؟ قال:

«هو الامر بالطاعة، والنهي عن المعصية، والتمكين في فعل الحسنة و ترك السيئة. كل ذلك، قضاء في أفعالنا، وقدرة لأعمالنا»^١.

إن القضاء والقدر بهذا المعنى مما يتفق عليه جميع الملل والنحل في الاسلام، اذ لا كلام لاحد من المسلمين في أن الله تعالى قد أمر عباده بالطاعة، ونهاهم عن المعصية. فالاعتقاد بهكذا معنى «للقضاء والقدر» لا يوجب اي عقدة، ولا يترتب عليه أي اشكال من «جبر» أو غيره غير أن من المسلم به أن معنى «القدر» لا ينحصر في هذا فقط. وأما أمير المؤمنين عليه السلام، فانه انما اكتفى به في جواب الشيخ، لملاحظة حال السائل، اذ لو كان ممن يتحمل من حقيقة المعارف الالهية اكثر من هذا، لما كان الامام عليه السلام يخل عليه بالاجابة التامة.

ولهذه الملاحظة أيضا كان عليه السلام يجيب بعض من يسأله عن القضاء والقدر هكذا:

«طريق مظلم فلا تسلكوه، وعمر عميق فلا تلجوه، وسر الله فلا تنكلفوه»^٢.

فان من المسلم به، ان الامام عليه السلام في كلامه هذا انما ينهى

(١) بحار الانوار ج ٥ ص ١٢٦.

(٢) بحار الانوار ج ٥ ص ٨٤-١٣٥، ونهج البلاغة ج ٣ الكلمات القصار- ٢٨٧.

عن سلوك هذا الطريق، أولئك الذين يريدون أن يسلكوا هذا الطريق المظلم بغير مصباح منير. وأولئك الذين يريدون أن يلجوا أمواج هذا البحر المائج الهائج، من دون مهارة في السباحة. وأولئك الذين يريدون أن يستمعوا الى الاسرار الربوبية، من دون لياقة لتحمل هذه الاسرار الالهية. وأما أولئك الذين يريدون أن يسلكوا هذا الطريق بأنوار الفطرة والعقل والقرآن، وكلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام، ويغوصوا في بحار أنوار المعارف الالهية كأحسن غواص ماهر، ويريدون ان يصغوا الى الاسرار الربانية بلياقة لذلك، فانهم يبنأى عن هذا النهي والتحذير بل قد يجيب على بعضهم. ولهذا كان أئمتنا عليهم السلام هم الذين يبدأون بالقاء هذه الابحاث الى من يعرفون فيه اللياقة والطاقة والقابلية والظرفية والاستعداد. وقد اهتم الامام الصادق والامام الكاظم عليهما السلام بهذا الموضوع حتى قالوا بكل صراحة: خلق الله الخلق في سبعة الأشياء... وعدّ منها القضاء.

ان هذا الخبر من الامام الكاظم عليه السلام، بالاضافة الى أنه يرخص لنا الغور في هذا الموضوع، يدفعنا الى ان نحاول التعرف عليه بمعناه الواسع الشامل لجميع الموجودات والحوادث. وهو صريح في أن «للقدر» معنى واسع شامل لجميع الموجودات العلوية والسفلية، فانه لا يدع شيئاً منها خارجاً عن اطاره العام قط.

اذن، فلا اختصاص للقدر بأفعال العباد فضلاً عن تخصيصه — على هذا المعنى السالف — بتشريعات الاوامر والنواهي التكليفية.

(٥)

المعنى الثالث للمصير

القضاء والقدر: هي العلل الطبيعية الخارجية.
هناك فرق بين التقدير التكويني، والعلمي.
لا يوجد أي معلول إلا بعد ضرورة وجوده.
ولا يجد حدوده إلا من قبل علته.
و«التقدير» مقدم على «القضاء».
وقد يتقدم «القضاء» على «القدر» فتي؟

القضاء: لزوم وجود المعلول بعلته والقدر: تحدده في خصائص وجوده

القضاء والقدر: كلمتان يتداولهما الناس بمعنى واحد هو «التقدير»؛ ولكن الابحاث السابقة أوضحت لنا: أن لهاتين الكلمتين معنيين مختلفين، فالقضاء: هو «الابرام» والقدر: هو تعيين حدود الوجود. ولمزيد التوضيح نقول: لا يتحقق وجود أي شيء في الخارج حتى يكون وجوده ضروريا مقطوعا به من ناحية علته الوجودية. وهكذا لا يوجد أي معلول في الخارج حتى تتحدد خصائص وجوده، بل لا يكون المعلول معلولا لعلته حتى تتحدد كميته وكيفيته.

وبعبارة أخرى، لا يوجد أي شيء في الخارج حتى يكون وجوده واجبا، وعدمه ممتنعا، وتخلفه محالا. وهكذا، لا يوجد أي شيء حتى تتحدد جميع خصائصه الزمانية والمكانية، والكيفية والكمية، الداخلية والخارجية.

تطبيق على مثال: تصوروا أن حجرا أصاب زجاجة بشدة، فإن الزجاجة حينئذ لا بد أن تنكسر. وأيضا لا بد أن يكون هذا الانكسار بكيفية خاصة.

فما أن الزجاجة لا تقاوم الحجر، يكون انكسارها حينئذ ضروريا

لا يتخلف. وهذا هو «القضاء» العيني الخارجي.
وبما أن هذا الانكسار لا بد أن يكون بكيفية خاصة تميزه عن سائر
الكيفيات الأخرى، فهذا هو «القدر» المعين لهذه الزجاجة.
وبالنتيجة، فقد تحقق انكسار الزجاجة «بضرورة» و «خصوصية».
والآن يجب علينا أن نتعرف على مصدر هذه الضرورات،
والخصوصيات.

إن وجهة النظر هذه لا تقبل أن يكون «للقدر» أي واقعية سوى هذا
العالم بوضعه الحاضر والغابر. وتقول:

لاحقيقة للقضاء والقدر سوى ما نرى من تحقق نظام «العلّة
والمعلول» في هذا الوجود الخارجي^١ وإن مصير أي موجود — أعم من
القضاء والابرام والتقدير والتحديد — لا يتحقق إلا ضمن سلسلة العلل و
المعلولات في عالمنا هذا الخارجي.

يعني: أن سلسلة علل الشيء المترابطة حتى تصل إلى العلة الأولى،
هي التي تعطي ضرورته الوجودية، وأيضا هي التي تحدد خصائصه في
الوجود. وأن جميع الموجودات، إنما تجد ضرورتها الوجودية، وخصائصها
الوجودية، من مقتضيات سلسلة عللها السابقة.

ولافرق في هذا القول بين المادي والالهي، فإن الأصول المقبولة لدى
كل من المذهبين، ترشدنا إلى هذا «المصير» لا محالة.

لا فرق، سوى أن الالهي يقول بانتهاء سلسلة العلل والمعلولات إلى «علة

(١) إن الغرض من هذا التفسير «للتقدير» هو الذي يسمى في الاصطلاح «بالتقدير
التكويني» أو «القضاء والقدر العيني والخارجي». وهناك وجهة نظر أخرى تقول إن القضاء
العيني مسبوق بالقضاء العلمي لله تعالى وهو يعني، أن الله تعالى مطلع باحاطته العلمية، قبل
تحقق وجود الشيء، بوجوده وحدوده. وسنبحث حول هذا الموضوع فيما يأتي.

أولى» عالمة بما تخلق. والمادي لا يعترف بهكذا علة مطلعة على معلولاتها، في نهاية الشوط من حلقات سلسلة العلل والمعلولات، ويدعي: أن «المادة الاولى» قديمة أزلية أبدية سرمدية، وليست حادثة مخلوقة لعللة عالمة مطلعة.

ولكن هذا الافتراق في المدعى، لا يوجب أي افتراق في الموضوع، لانا سواء اعترفنا في نهاية السلسلة بعللة مطلعة، أم لم نعترف، فنحن وهم معترفون بأصول مسلم بها بيننا وبينهم، وهذه الاصول هي التي تفرض علينا وعليهم الاعتراف «بالقضاء العيني الخارجي» وبناءا على هذه الاصول — التي سنبينها فيما يلي — لامفرلنا ولا لهم من الاذعان بهكذا قضاء وقدر. ويجب علينا جميعا أن نعتقد، أن المعلول انما يجد وجوب وجوده من علته، وهكذا يأخذ منها خصائصه الزمانية والمكانية، وكيفيات وجوده.

وتتضح هذه الحقيقة المتكاملة، التي تبناها الفلاسفة المسلمون، من هذه الاصول المسلم بها — التالية: ^١

(١)

لا بد لكل معلول من علة، فلا معلول بدون علة.

لا كلام في أن «قانون العلية» قانون عالمي عام، ولا حاجة للعقل في حكمه هذا الى تجربة أو اختبار، بل انه بأدنى محاسبة قصيرة يقطع بأن الموجود الذي لا وجود له من نفسه، ولا ينبع وجوده من كنهه، لا يستطيع أن يخرج من العدم الى الوجود من دون أن يعتمد على ما، أو من يهبه الحياة والوجود. ولا فرق في حكمه هذا بين الموجودات التي كشف الستار

(١) يراجع «الاسفار» ج ٦ ص ٢٩١-٢٩٣ وعليها تعاليق قيمة للاستاذ السيد الطباطبائي.

عن عللها، والتي لم يكشف عن عللها بعد. وإذا كانت الفيزياء العالية تقول: ان حركة بعض الذرات لاعلة لها. فعنائه: أنهم لم يكتشفوا لها عللا معروفة لحد الان، وليس معناه أنه لاعلة لها في الواقع أيضا، فان «قانون العللية» من الواضح بمكان اذا سرى اليه التشكيك أوجب سقوط جميع القواعد والاصول العلمية، وانهارت جميع النظريات والفرضيات العلمية والانسانية.

(٢)

ان كل معلول، ما لم يصل في وجوده من ناحية علته الى درجة القطع والضرورة و الوجوب، لا يمكنه أن يتقمص الوجود. اذ أن جميع المعلولات والموجودات والحوادث في الحياة، اذا نحن قطعنا النظر عن عللها التي توجب وجودها أو عدمها، فهي متساوية النسبة الى كل من الوجود والعدم في نظر العقل. ولكننا اذا نسبناها الى عللها، ترجح أحد الجانبين الى الوجوب، فان كانت العلة علة وجودية، تبدل امكان وجود المعلول الى ضرورة تحققه في الخارج.

ان ظهور أية حادثة سماوية أو أرضية أو اجتماعية رهين بعلتها الوجودية، فهي التي تلبسها قيص الوجود، ومتى تحققت العلة كاملة غير منقوصة الاجزاء والشرائط، وتحقق معها كل ما له دخل في تأثير العلة، بحيث لم يبق لتاثير العلة أقل نقص ممكن، حينئذ أصبح لزوم وجود تلك الحادثة قطعيا ضروريا وجوبيا، ولا يصح حينئذ أن نقول: انا نحتمل وجود هذه الحادثة وعدمها. بل يجب علينا آنذاك ان نقطع بتحققها مئة بالمئة، من دون أي شك أو تردد.

ولا فرق في هذا بين العلة البسيطة والمركبة، سوى أن ضرورة وجود المعلول لهذه الثانية رهينة بتكامل جميع أجزائها وشرائطها، فما لم تتم أجزاء

العلة المركبة وشرائطها، يبقى معلولها في بقعة الامكان، ولا تتصف بالضرورة.

اتضح من هذا البيان، ان منبع وجوب تحقق المعلول هي العلل التي تهب لها الضرورة والقطعية والوجوب^١.

(٣)

ان الحياة عالم مترابط الاجزاء، والحوادث فيها مترابطة الحلقات، ولبعضها في البعض تأثير بشكل أو آخر، حتى أن هبوب نسيم في الشرق الأقصى، يرتبط بهبوب الرياح في الغرب بنوع من الارتباط. وبعبارة أخرى، ان الحياة قطعة متراكمة مترابطة من حلقات سلسلة الاسباب والمسببات والعلل والمعلولات، كارتباط حلقات سلسلة واحدة. فالحوادث اليوم لا تنفك عن حوادث بالامس الدابر، وحوادث الامس لا تنفك عن حوادث في الغد المقبل. وهكذا.

وبتعبير أوضح، ان عالمنا هذا كسيل يسيل في مجرى نهر عظيم، ويشمل في طيات أمواجه الغاضبة والهادئة على حوادث مرتبط بعضها ببعض، وكلها ضرورية قطعية واجبة الوجود. ونحن حسب أوضاعنا وشرائطنا الزمنية والمكانية نواجه كثيرا منها في حياتنا الجارية، ولكننا نتخيلها متقطعا بعضها عن بعض، في حين أن نفس هذه الحوادث الجزئية، قطرات من الامطار. ونبات بدأ ينمو. ووليد بدأ الحياة. كلها مرتبطة بحوادث أخرى مثلها، وكلها كسلسلة واحدة، محكوم بوجوب

(١) لا يخفى، أنه لا منافاة بين اختيار الانسان ووجوب تحقق الحوادث بعد تحقق عللها، فان وجوب وجود الافعال الاختيارية من الانسان، يتبع سلسلة من العلل والعوامل المختلفة، التي تنتهي حلقاتها الى ارادة الانسان واختياره. وسيأتي بعد هذا مزيد بيان وتوضيح لهذا الموضوع فيما يلي.

الوجود على سائر حلقاتها في أماكنها.

فالذين يعرفون منابع المياه في هذا النهر العظيم، يعرفون أن وجود أية حادثة من حوادثه نتيجة قطعية لسلسلة من العلل والعوامل المختلفة، هي التي أوجبت وجود هذه الحادثة الخاصة في هذا المكان وهذا الزمان بالذات، وجعلتها ضرورة «قضائية» واجبة.

وعلى هذا، فعالم الحياة سلسلة من «القضاء التكويني الخارجي» بحيث أن تمنى عدم إحدى هذه الحوادث إنما يكون خيالا باطلا، إذ أنها مترابطة بعضها ببعض، بحيث أنك إذا أردت أن تقدم أو تؤخر صفحة من صفحات هذا الكتاب الكبير لتلاشى جميع الكتاب ولاستلزم أن تتحطم جميع تلك الأوضاع والحوادث السابقة التي قضت على هذه الحادثة بالوجود.

هذا هو بيان «القضاء التكويني الخارجي» الذي يتساوى في القول به «الالهي» و «المادي».

فما هو التقدير التكويني الخارجي؟

قلنا: ان التقدير إنما هو تلك الخصائص الوجودية للموجودات الخارجية، وأن من المسلم به، أن كل معلول إنما يتحدد في جميع شخصاته و كفياته الظاهرية والباطنية، و شرائطه الزمانية قبل علته الوجودية.

فمثلاً، إذا كانت العلة الوجودية للمعلول زمانية ومكانية، فلا بد أن يكون معلولها أيضاً كذلك. وإذا كانت هذه العلة محدودة في وجودها بزمان ومكان خاص، فلا بد أن يتحدد معلولها أيضاً بين حدي الزمان والمكان.

بالإضافة إلى أن أصل لزوم السخية بين المعلول والعللة أيضا يوضح لنا ما نحن الآن بصددده من التقدير التكويني الخارجي، إذ أنه بناء على هذا الأصل يكون بين النار والحرارة، والماء والبرودة، سخية خاصة لا توجب إلا أثرها الخاص فقط. وعلى هذا، فكل معلول إنما يكسب سلسلة صفاته الخاصة به، والتي يحدد بها حقيقة وجوده ومقداره من قبل علته الوجودية فقط.

وبحكم هذا الأصل في أفعال الإنسان الاختيارية، بشكل واضح، فإن جميع أفعاله معلولة لاختياره وإرادته الخاصة به، فتؤثر فيها صفاته الروحية والاخلاقية، الوراثية منها والاكتسابية، وكذلك مختلف شرائط محيطه وبيئته، وحتى حالته الاقتصادية، وإنما تتشكل أفعاله بصورها وأشكالها الخاصة من قبل كل هاتيك العوامل المختلفة العديدة، والتي لا تخلو جميعها عن إرادته واختياره فأفعالنا نحن إنما تتناسب مع روحياتنا بإرادتنا. ويكون هذا التحديد في ذلك القالب المعين لكل صادرة وبادرة من قبل علتها، هو ما نحن بصددده من التقدير العيني الخارجي.

ونستطيع أن ندعي تصريح بعض الروايات عن الأئمة المعصومين عليهم السلام بهذا المعنى للقضاء والقدر والذي يتلخص في أن أية حادثة إنما تجب ضرورتها. وهكذا تتحدد بشكلها الخاص، من قبل علتها الوجودية. واليك الآن جملة من هذه الروايات:

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«إن القضاء والقدر خلقان من خلق الله، والله يزيد في الخلق ما

يشاء»^١

(١) كتاب «التوحيد» للشيخ الصدوق «ره» ص ٣٦٤ وبحار الأنوار ج ٥ ص ١١٢.

وانما يكون القضاء والقدر مخلوقين لله تعالى حيث أن وجود أية ظاهرة يكون متلازماً مع القضاء الذي هو ضرورة وجودها من قبل علتها، وكذلك مع القدر الذي هو تعيينها بشكلها الخاص من قبل علتها أيضاً. فخالقها يكون خالقا لقضائها و قدرها أيضاً فالذي يهب هذه الظاهرة الحياة يكون قد وهبها ضرورة الوجود أيضاً، وكذلك يكون قد حددها بحدودها.

ويقول الامام الرضا عليه السلام:

«القدر هي الهندسة، ووضع الحدود من البقاء والفناء. والقضاء هو الابرام واقامة العين»^١.

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام:

«التقدير هو الهندسة من الطول والعرض، والبقاء والفناء»^٢.

وعلى رواية أخرى عنه عليه السلام:

«التقدير وضع الحدود من الاجال والارزاق، والبقاء والفناء»^٣.

هذه الرواية و ان اختلفت صورها، ولكنها كلها تدل على معنى واحد، فالمقصود من هذا التحديد، هو ما قلناه من التشكل بالشكل الخاص من قبل العلة.

التقدير، مقدم على القضاء

نجد في بعض أحاديث أهل البيت عليهم السلام اصراراً على تقديم التقدير على القضاء حتى أن يونس بن عبدالرحمن الذي كان من كبار

(١) اصول الكافي ج ١ ص ١٥٨.

(٢) بحار الانوار ج ٥ ص ١١٦.

(٣) البحار ج ٥ ص ١٢٢.

أصحاب الامام الرضا عليه السلام، ذكر عنده القضاء والقدر، فقال: قضى وقدر. فقال الامام عليه السلام: «بل قل: قدر وقضى»^١.

والدليل على هذا واضح، وذلك حيث أن علة الحوادث غالباً ما تكون علة مركبة من أجزاء متعددة، وبعد تكامل أجزاء العلة، تصبح العلة علة تامة ويصبح وجود الموجود أمراً لا يتخلف قط. ولكنها قبل أن يتكامل أجزاؤها يقال لكل جزء من أجزاء العلة - حسب الاصطلاح العلمي - علة ناقصة.

ولكن وجوب وجود الموجود إنما يترتب على العلة التامة، فما لم يتكامل أجزاء العلة حتى تصبح علة تامة، لا يتحقق للموجود وجوب الوجود. في حين أن التقدير والتحديد والتشكل بالشكل الخاص للموجود، لا يتوقف على العلة التامة بل إنما يرتبط ذلك بكل جزء من أجزاء العلة. فإن كل واحد من أجزاء العلة تؤثر أثرها في المعلول على حدها. فحيث أن أجزاء العلة تتحقق قبل تمام العلة، وكل منها تؤثر أثرها في محيطها، و إنما يكون أثرها تحديد الموجود، لهذا يجب أن نقول: ان التقدير مقدم على القضاء.

مثلاً، إذا أردنا أن نصنع طائفة تحتم علينا أن نهىء لتركيبها أجزاء اصناعية مختلفة، كل منها من صنع مصنع، ثم نركب هذه الاجزاء بعضها مع بعض، حتى نحصل بذلك على ما نريد.

ففي هذا المثال، كل مصنع من هذه المصانع المتعددة علة ناقصة لها تأثيرها المباشر على أجزاء الطائفة، في حين أن الطائفة بعد لم تكتمل، ولم

تحصل لها العلة التامة.

وهكذا الثوب المخيط، ظاهرة اثر في ظهورها عوامل متعددة، وهبتها ضرورة الوجود، وهبتها حدودها وخصائصها. فجمع هذه العوامل هي التي تكاملت حتى أعطتنا صورة واحدة، ولكن من الواضح، أن كل واحد من هذه العوامل، مثل الكيفية الخاصة لتفصيل القميص، والخياطة الخاصة مقدمة على تجمعها وتكاملها بصورة علة تامة، وكل واحد من هذه الاجزاء قد وجدت خصائصها قبل تجمع العلة.

وحيث لامناقشة في الامثال، فلك أن تختار مثالا آخر، ولكن النتيجة، أن الامام عليه السلام انما يصبر على تقدم التقدير على القضاء حيث أن الوجود يجد تحديده بأجزاء العلة، قبل تكامل العلة بصورة العلة التامة التي تحكم على الوجود بوجوب وجوده.

ولكن اتضح من هذا البيان - في الضمن - أن تقدم التقدير على القضاء انما هو فيما كان علته علة مركبة مادية، في هذه الصورة فقط يكون تأثير الجزء مقدما على تأثير الكل. كما تقرر ذلك في أبحاث الفلسفة.

أما في الموجودات المجردة التي يكون عللها علة بسيطة يتحقق التقدير والقضاء في آن واحد. فحينما يخلق الروح أو الملك يخلق بمحدوده وخصائصه، فالخلق حينئذ تحديد وضرورة، في لحظة واحدة.

وهناك معنى، يتقدم القضاء فيه على القدر. فما هو؟

— اذا فرضنا القضاء والقدر بالنسبة للموجودات المادية المركبة،

فلا بد لنا من أن نقول: ان التقدير مقدم هنا على القضاء، اذ أن تأثير كل جزء من أجزاء العلة، مقدم على تأثير الجميع المتكامل.

ولكننا اذا فرضنا التقدير والقضاء على مرحلتين مختلفتين، احدهما مجردة، والاخرى مادية مركبة. فلا بدلنا من أن نقول: ان القضاء هنا في مرحلة التحقق، مقدم على التقدير في مرحلة التكوين.

وللتوضيح نقول: بناء على البراهين الفلسفية التي تؤيدها آيات من القرآن الحكيم، يجب أن نقول: ان مجموع العالم المادي وجود تفصيلي محدد لعالم اجمالي سابق، وأن جميع هذه الموجودات في هذا العالم كانت موجودة بصورة اجمالية في ذلك العالم السابق.

وللتقريب نضرب هذا المثال: نخضر عشر مسائل فيزيائية، نقدمها الى عالم في الفيزياء العامة، وهو يجب عليها بصورة مفصلة ومبسطة. فيكون لهذه الاجوبة نوعان من الوجود:

اجمالي، وذلك قبل أن نطرح عليه تلك الاسئلة، فقد كانت تلك الاجوبة موجودة في ذهنه العملاق بصورة اجمالية غير مفصلة، هي التي تسمى في المصطلح العلمي «ملكة العلم».

وتفصيلي، وذلك بعد أن عرضنا عليه أسئلتنا العشرة فقد ظهرت منه تلك الاجوبة من عالم الاجمال الى صورة تفصيلية محددة المعالم والخصائص.

ونقول بنفس هذا المعنى -تقريباً- في هذا العالم فان هذه الموجودات الان موجودة بالوجود التفصيلي معلولة في النهاية لعل بسيطة خارجة عن عالم المادة والطاقة. وعلى هذا:

فما أن العلة لابد من أن تكون مشتملة على جميع الكمالات الاصلية في معلولها، وأصل وجود المعلول يجب ان يكون موجودا في علته، بحكم قاعدة فاقد الشيء لا يعطيه.

على هذا، يجب أن نقول: إن القضاء بمعنى وجود أصل المعلول في العلة من دون أي حد ورسم، مقدم على التقدير بمعنى وجود المعلول محدودا مقيدا بخصائصه الوجودية في عالم المادة.

ومن وجهة النظر هذه، يكون بإمكاننا أن ندعي أن القرآن الكريم أيضا قد أشار الى هذا المعنى اشارة دقيقة حيث يقول:

«وان من شيء الا عندنا خزائنه، وما ننزله الا بقدر معلوم»^١.

فقد عبر عن الوجود الاجمالي للاشياء بـ«الخزائن» كما عبر عن الوجود التفصيلي لها بـ«القدر المعلوم».

وعلى وجهة النظر هذه يتخذ القضاء والقدر معنى آخر، يتقدم به القضاء بمعنى الوجود الاجمالي على القدر بمعنى الوجود التفصيلي، ويكون القضاء حينئذ مصدرا لوجود القدر!

ولكن هذا اصطلاح خاص بالفلسفة الاسلامية، التي رتب فيها الفلاسفة المسلمون مراتب متعددة و مختلفة للقضاء والقدر والعلم الالهي. ولزيد التوضيح يراجع كتب الحكيم السبزواري وصدر المتألهين^٢.

استعادة لنقاط البحث الهامة

وفي ختام هذا البحث لابد لنا أن نلم بنقاط البحث الهامة، فنقول: بناء على ما بيناه في هذا الفصل، تبين أن القضاء والقدر مفهومان منتزعان من مقام وجود الوجود، وتحققه في الخارج. وأن لافرق في هذا الموضوع بين المادي والالهي، سوى في موردين.

(١) الحجر ٢١.

(٢) الاسفار ج ٦ ص ٢٩٠-٢٩٩. وشرح المنظومة ص ١٧١-١٧٢ مبحث العلم

الالهي.

١- تنتهي العلل الطبيعية -عند الالهي- الى علة هي علة العلل مطلعة على ما تفعل وتعمل. بينما المادي لا يقر بمثل هذه العلة العالمة، وانما تنتهي العلل عنده الى المادة والطاقة العميائين.

٢- يستطيع -الالهي- أن يفرض القضاء والقدر في عالم المادة، كما يستطيع أن يفرضهما في عالم المجردات بينما -المادي- الذي لا يقر بغير المادة العمياء انما يقول بالشكل الاول.

ولكن هذا الاختلاف، لا يولد اختلافا في جوهر البحث وحقيقته فان كان الاعتقاد بها موجبا لسعادة الانسان ففيها، وان كان موجبا للشقاء ففيها أيضا، ولا يمكن الفصل بينهما من هذه الناحية.

(٦)

التفسير الرابع لمعنى المصير

المصير: ارادة ازلية، ومشية الهية.
لا يوجد أي موجود من دون مشية الله.
ان افعالنا جميعا يريدنا الله بالارادة الازلية!
وحيث أن ارادة الله قاطعة، فلا مفهوم للحرية!
اجابة بعض الكتاب المعاصرين على مباني المعتزلة!
كيف تؤثر العلل في وجود المعلول؟ هنا نوعان من
العلل.
قد تعلقت ارادة الله الازلية بصدور المعلولات من
عللها ولكن هذا الارادة لا تستلزم الجبر، بل تؤكد
الحرية؟

المصير: ارادة الهية، و مشيئة ازلية

بناءا على هذا المعنى يكون حقيقة القضاء والقدر أن جميع الموجودات في العالم، بجميع أفعالها وتصرفاتها، انما تتقمص لباس الوجود بارادة الله تعالى، فلا يوجد موجود من دون ارادته ومشيئته، ولايستطيع أن يفعل فعلا من دون اذنه. وهذا جار في جميع الوجود، اذ لاشيء من الموجودات من دون اذنه.

ان الاعتقاد بالتقدير على هذا المعنى، وهو أن الموجودات لا توجد الا باذن الله، انما هو من صميم الآيات القرآنية، وروايات أئمة الاسلام عليهم السلام، وهو أيضا مقتضى الادلة الفلسفية.

ونكتفي هنا من الادلة الفلسفية ببيان شاهد واحد فقط، وهو أن جميع الموجودات — ما عدى خالقها — حسب التقسيم الفلسفي ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود فاقد للحياة، وعار عن كل كمال، وعلى هذا فهو في تقمصه لباس الحياة يحتاج الى الاعتماد على سند غني بالذات يكون وجوده من نفسه.

وبعبارة أخرى، ان كل موجود — ما عدى الله — ليس له وجود من

نفسه، وإنما يكون له الوجود من الله تعالى.
وعلى هذا، فكل موجود —بجميع آثاره وتجلياته— بما أنه ممكن فهو
فاقد —من حيث ذاته— للوجود والكمال، وإذا وجد فوجوده ليس من
نفسه، ويجب أن يكون من يعطيه الوجود غنيا بالذات.
وحينئذ، فمن المسلم به أنه لم يأت إلى الوجود من دون إرادته تعالى و
مشيئته، فانه سبحانه فاعل مريد، ولا يتحقق شيء من دون إرادته.
ومن بين الآيات القرآنية التي تدل صريحا على، ان الموجودات
لا يوجد شيء منها من دون اذنه، نوجه انظار القراء الكرام الى هذه
الآيات:

«ما قطعتم من لينة أو تركتموها على أصولها فبإذن الله»^١.

اللينية: النخلة الناشئة. وإنما ذكرها الله تعالى هنا مثالا. والا، فالآية
عمامة شاملة لجميع الموجودات، وكل تصرف فيها. وعلى الانسان أن
يعلم، أنه لا يتحقق شيء منها من دون إرادته واذنه.

«كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله»^٢

«والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه»^٣

ففي الآيتين: الثانية والثالثة: أناط الغلبة على العدو وتأثير العوامل
الطبيعية باذنه تعالى: فالبلد ان طابت تربته فخرج نباته طيبا، أو خبثت
طينته فخرج نباته نكدا.. فلا يكون ذلك الا باذنه وعلمه.

ومن الروايات في الموضوع عقد الشيخ الكليني في أصول الكافي باباً

(١) الحشر الآية ٥.

(٢) البقرة الآية ٢٤٩.

(٣) الاعراف الآية ٥٨.

خاصاً لاحاديث الامامين الصادق والكاظم عليهما السلام.^١

المصير وارادة الله الازلية

ان تفسير المصير بهذا المعنى — أن جميع الموجودات في هذا العالم انما تجد وجودها وحدودها باذن الله ومشئته — قد يولد عنه بعض الناس مشكلة هكذا يطرحونها:

انا نعلم أن ارادة الله نافذة في خلقه، فما تعلقت به ارادته لا بد أن يوجد، ومنها أفعال العباد، اذن فليس العبد حرا في الفعل والترك، اذ ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وان الانسان يرى نفسه حرا في ذلك ظاهرا، فان هذا ليس الا مجرد تصور أجوف، اذ لا يكون شيء من دون ارادته تعالى قط.

وهنا يتخذ القضاء والقدر عند البسطاء معنى الجبر ويولد عقدة باسم التقدير او المصير.

وحقا ان فهم هذه العقدة والتوصل الى حلها الحل النهائي، بحاجة الى بحث أوسع، ودقة اكثر. فان حل هذه العقدة لا يصعب على غير المثقفين فحسب، بل قد اعترف بالعجز عن حلها حتى كثير من العلماء والمفكرين، وطلبوا من الله الهداية والتوفيق لحلها.

وسنكرر نحن الان تقرير هذه العقدة بوجه أوضح، وبعد أن ننقل عن بعض المفكرين المعاصرين اجابته عليها، نوضح أمتن اجابة في هذا المجال.

توضيح لعقدة الارادة الازلية

إذا كانت الحوادث في الحياة لا تتحقق من دون ارادة الله تعالى، و إذا كانت أفعال الانسان التي هي أيضا بدورها من حوادث الحياة، أيضا لا توجد من دون مشيئة الله الازلية، و إذا كانت ارادة الله سبحانه نافذة في خلقه لا يتخلف عنها تحقق الشيء المراد قطعاً. اذن فكيف نستطيع أن نعد أفعال الانسان اختيارية وأن نحسبه حراً في فعلها وتركها على السواء؟ في حين ينبغي لنا، مع ملاحظة ارادة الله الازلية النافذة في خلقه، أن نحسب الانسان آلة طيعة بيد أستاذ ماهر من كبار رجال الاعمال، يقطع به الحديد والخشب، ويكون الانسان —على هذا— مجبوراً يتظاهر بالاختيار.

هذا أعظم ما استمسك به المعاندون لموضوع القضاء والقدر، وهي حجة ارادة الله الازلية التي لا يبقى معها أي عمل اختياري لاي انسان مطلقاً، وهي مسألة قد اكل عليها الدهر وشرب؛ فقد كانت مطروحة بين الفلاسفة والمتكلمين، وقد تكلموا حولها الكثير من الكلام وحلها محققوا المتكلمين المسلمين، حسب الادلة العقلية، والارشادات البينة التي وردت في القرآن الكريم وأحاديث النبي وأهل بيته الطاهرين، بأوضح حل ممكن، سنأتي به باختصار بعد قليل.

ولكن قبل ان نأتي على الاجابة الصحيحة، نتعرض فيما يلي لما اختاره جماعة للاجابة على هذه الشبهة، مما يتحد في النهاية مع نظرية المعتزلة في أفعال الانسان، وهو مايلي:

ان أفعال الانسان خارجة عن ارادة الله التكوينية

ان أفعال البشر الارادية، خارجة عن اطار ارادة الله التكوينية، وأن أفعال الانسان لا تكون متعلقة للارادة التكوينية لله سبحانه. ويحاول هؤلاء توضيح كلامهم بما يلي:

ان ارادة الله التكوينية لا تتعلق بأفعالنا الاختيارية، وإن كان سبحانه — حسب ارادته التشريعية — قد جعلنا نحن المسؤولين عنها وعن كل حركة وسكون فيها. والغرض من الارادة التكوينية هي نفس مشيئة الله التي ان تعلقت بشيء فلا يمكنه أن يتخلف عن الوجود كما أن المقصود من الارادة التشريعية، هو ما بلغه الينا سبحانه على أيدي أنبيائه المرسلين.

و أضاف بعضهم يقول: اننا نستطيع أن نجد في القرآن الكريم حتي آية واحدة تدل على ارتباط ارادة الله التكوينية بأفعال العباد^١.

مايرد على هذا الجواب:

(١)

ليست هذه النظرية الانفس عقيدة المعتزلة في أفعال البشر، والتي عبرت عنها روايات أهل البيت عليهم السلام بالتفويض فانهم يقولون: ان وجود الانسان، ومقدمات أفعاله من الحياة والقدرة من الله تعالى، ولكن لا ربط لهذه الافعال بالله سبحانه. وبتعبير آخر يقولون: ان وجود الانسان بما فيه من القوى العاملة مخلوقة لله تعالى، ولكن أفعاله مخلوقة له فقط، فانه بعد تلقيه الحياة والقدرة من الله تعالى، لا حاجة له

في إيجاد أفعاله الى الله، بل انه يفعل ما يشاء بارادته المستقلة. اليس أن الله تعالى خلق الخلق، وهياً له مقدمات الامور، ثم التى حبله على غاربه في أفعاله (فوضه) !

ان أوضح إشكال يرد على هذه النظرية، هو افضاؤها الى القول بوجود الهين اثنين خالقين مستقلين، أحدهما الله، والاخر الانسان، وأن لكل واحد من هذين تأثيرا مستقلا في الوجود. وهذا نوع من الشرك يأباه العقل والقرآن الكريم، والا حاديث الاسلامية.

فالقرآن ينادي بأعلى صوته مصرحا بنفي الشريك له في الوجود «قل الله خالق كل شيء، وهو الواحد القهار»^١ الى آيات عديدة أخرى^٢.

وقد أساء الفهم في معنى هذه الايات جماعة استدلوا بها على الجبر فان هذه الايات مع ملاحظة سياقها لاعلاقة لها بـ«الجبر» بل انها ان دلت على شيء بهذه الصراحة الواضحة، فهي انما تدل على نفي تعدد الخالق في الوجود. و أما أنا كيف نوفق بين حرية الانسان والتوحيد الحقيقي؟ فقد أجاب عليه علماء الكلام ببحوث شاملة^٣.

والعجب، أن بعض أصحاب هذه النظرية يرى ان جميع هذه الايات

(١) الرعد - ١٦.

(٢) الانعام - ١٠٢؛ الزمر - ٦٢؛ الفافر - ٦٢؛ الصافات - ٩٦.

(٣) ونحن هنا نلخص الاجابة على هذا السؤال بما يلي:

صحيح أن لنا أرواحا وأجساما لها الارادة والاختيار التام، ولكننا انما نستمر على ما نحن عليه من هذه الامور افاضة مستمرة من مبدأ الوجود والحياة الخالق العظيم. اذن، فنحن أحرار ومستقلون، ولكن لا الاستقلال التام المطلق، فان وجودنا وحياتنا وقدرتنا انما تستمر لنا بارتباطها بالوجود المطلق الذي منه كل الوجود. ولكم منا في الابحاث التالية مزيد توضيح ان شاء الله.

الكريمة انما تقصد بالنفي والتفنيد الاصنام والاوثنان التي كانت امة العرب في العبادة والحياة ويقول: ان هذه الآيات انما تهدف أن تقول: ان هذه الاصنام مخلوقة لله تعالى، فلا ينبغي عبادتها من دونه سبحانه. وأما عن أفعال الانسان، فهي ساكنة صامتة^١.

ان توجيه آيات القرآن الكريم بهذه الصورة غير صحيح، اذ على فرض أن يكون سياق ما قبل هذه الايات في أصنام العرب وأوثانها، ولكن مورد الآية لا يخص معناها أبدا، فان أكثر الآيات التي تضمنت سلسلة من القواعد والقوانين العامة، انما وردت في موارد خاصة كانت هي شأن نزولها في تلك الموارد، فهل من الصحيح أن نقول: ان موارد تلك الآيات تخصص معانيها؟ أم أي مفسر يمكنه أن يقول بهذا؟ فهل ليس من التكلف والاعتساف، بعيدا عن الذوق السليم والانصاف أن نقول: ان كلاما بهذه الصراحة والعظمة «قل الله خالق كل شيء» يخص أوثان العرب فقط؟

وأغرب من هذا، أن تخصص عموم هذه الآيات الدالة على أن الله خالق كل شيء حتى أصول أفعال العباد، بالآيات والادلة العقلية والحسية التي تدل على عكس هذا، ونقول: أليس لنا أن يخص آية واحدة بمئة آية^٢.

ليت شعري، ما هذه الآيات المائة التي يريد ان يخص بها هذه الآية؟

ولكني أدري، أننا اذا جمعنا الآيات التي وردت بشأن التوحيد و

(١) الجبر والاختيار ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٢) الجبر والاختيار ص ٢٠٢.

المعارف العقلية بعضها مع بعض، فسوف لا ترشدنا الا الى هدف واحد فقط، فأين هذا الاختلاف حتى نرفعه بالتخصيص؟
 هذا بالاضافة الى أن التخصيص والتقييد انما هي طريقة أصولية يرفع بها التعارض بين الادلة الفقهية للاحكام الشرعية فقط، وليس لها أية علاقة بآيات التوحيد والمعارف العقلية، فان الحاجة الى التخصيص انما هي في التشريعات، حيث أن أي مشروع في العالم لا يستطيع أن يضع احكامه كلها مرة واحدة، وانما يضعها تدريجيا. ولذلك نحتاج هنا الى تقديم الخاص على العام، والمقيد على المطلق. وآيات التوحيد والمعارف العقلية ليست من هذا القبيل، ولم يقل فيها أي مفسر بسلوك هذا السبيل.

(٢)

وهنا اشكال آخر على هذه الاجابة الفاسدة المعتزلية وهو أننا اذا قلنا بأن ارادة الله التكوينية، هي علمه بالنظام الاصلح، استلزم القول بخروج افعال الانسان الاختيارية عن ارادة الله التكوينية خروج هذه الافعال عن علم الله تعالى أيضا.

واذا قلنا بأن صفة الارادة في الله تعالى، هي غير صفة العلم، كما يدل على ذلك كثير من الروايات والادلة العقلية^١ فحيث أن ارادة الله عين ذاته وليست زائدة على ذاته تعالى، استلزم القول بخروج أفعال الانسان عن ارادته التكوينية، خروجها عن ذاته اي عن قدرته سبحانه، ويكون لها خالق آخر. وهذا هو الشرك مرة أخرى.

من أين أتت هذه الفكرة

ليس لهذه الفكرة أي باعث، سوى أن أصحابها تصوروا، أنا إذا قلنا بشمول ارادة الله التكوينية لافعالنا الارادية الاختيارية، استلزم ذلك لجبر والقول بخروجها عن ارادة الانسان واختياره ، ولا يلائم القول بالعدل الالهي أن يعذب الانسان على عمل خارج عن ارادته واختياره، فهم في هذا أرادوا الدفاع عن عدالة الله سبحانه.

ولكن دفاعا كهذا عن العدل الالهي يكون كالاعتذار عن الذنب بأقبح منه! اذ لو فرضنا أنا استطعنا بذلك أن ندفع التهمة عن العدل الالهي، ولكن ذلك يستلزم ما هو اقبح من انكار العدل أصلا، مما مرفي الاشكالات السابقة.

ولا تخلوا أحاديث ائمتنا عليهم السلام من الاشارة الى مفسد وأضرار هذه الفكرة.

ففي «البحار»^١ عن الامام موسى بن جعفر عليه السلام أنه كان يقول:

«... القدرة أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من قدرته و

سلطانه»!

شواهد من القرآن والأحاديث

ان آيات القرآن الحكيم، وروايات الائمة المعصومين تدل دلالة واضحة على عدم خروج أي موجود أو حادث عن اطار ارادة الله واذنه ومشيتته.

فالقرآن الحكيم يضرب مثالا على ذلك فيقول:

«ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها، فإذن الله»^١

وواضح ان اللينة هو مثال لافعال الانسان وجودا وعدما، والمعنى: أن جميع أفعال الانسان صغيرها وكبيرها لابد أن تكون مسبقة باذن الله تعالى وارادته.

وللتدليل على فساد ما قالوه، من أنه ليس في القرآن ولاآية تدل على تعلق ارادة الله التكوينية بأفعال الانسان الاختيارية. ولتعلم مدى بعد هذا القول عن الواقع، أمعن النظر في الآية التالية:

«فأراد ربك أن يبلغا أشدهما، ويستخرجا كنزهما»^٢

فليس استخراجهما للكنز من عملهما الاختياري؟ أم أليس الآية تصرح بتعلق ارادة الله تعالى بذلك؟ وبتعبير آخر، ان ارادة الله تعالى في هذه الآية لم تتعلق بغير استخراجهما للكنز، وهو عمل اختياري قطعاً.

ولكن ليس معنى تعلق ارادة الله بشيء، أن يتحقق من دون أي سبب أو علة ظاهرة أو واسطة في الوجود، بل ان ذلك تابع لنوعية ارادة الله تعالى، فان أراد أن يكون بلا سبب كان، والا، فقد أبي أن يجري الامور الا بأسبابها.

من كلمات أئمتنا المعصومين عليهم السلام

وقد أجاب أئمتنا المعصومون عليهم السلام على هذه الفكرة بالرد القاطع، مصرحين بعدم خروج أي شيء عن اطار ارادة الله التكوينية. واليكم الحديث التالي:

«ان الله اكرم من أن يكلف الناس بما لا يستطيعون (الجبر) والله أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد (التفويض)»^١.

أليست هذه الرواية صريحة في شمول مشيئة الله تعالى لجميع الامور^٢. ولكن نكرر فنقول: ليس معنى تعلق ارادة الله بأفعال الانسان بمعنى الجبر. بل انما ذلك بما لا يسلب معه من الانسان حريته. وسنأتي على بيان هذا المعنى في الابحاث التالية.

ما نختاره للاجابة على الاشكال بالارادة:

لقد أثبتنا في البحوث السابقة، أن ما يحدث في هذا العالم ليس خارجا عن ارادة الله الازلية، وأن أي موجود في هذا العالم لا يمكن أن يتقمص لباس الوجود من دون اذن الله ومشئته.

وبناء على ذلك، تصور أناس أن أفعال العباد التي هي بدورها من حوادث الحياة، لا بد أن لا تكون الا باذن الله و ارادته ومشئته، و ارادة الله نافذة في خلقه، فاذا تعلق ارادته تعالى بشيء من أفعال العباد، كان تحققه في الخارج مما لا محيص عنه أبدا اذ لا يمكن ان يكون الشيء موردا لارادة الله، ثم لا يتحقق.

وهنا يتجه سؤال يطرح نفسه بشدة؛ اذن فكيف يمكن أن يكون الانسان حرا مختارا في مسيره ومصيره؟ وان يكون تقرير تقدير مصيره بيده؟ في حين أنه بجميع أفعاله — كسائر حوادث العالم — مورد لتعلق

(١) محاسن البرقي ص ٢٩٢ وأصول الكافي ص ٧٧ والبحار ج ٥ ص ٤١.

(٢) راجع اصول الكافي ج ١ ص ٧٦، والبحار ج ٥ ص ٥٢.

ارادة الله الازلية به في كل فعل، خير أم شر، فهو —مع وجود هذه الارادة الازلية النافذة فيه والحاكمة عليه —لاختيار له ولا ارادة! بل لابد له من أن يفعل ما تعلق به ارادة الله الازلية السابقة.

وللاجابة على هذا السؤال نقول: ان موضوع ارادة الله الازلية احدى ادلة «الجبريين» على أهوائهم ومزاعمهم الباطلة، ليس لها أي ارتباط بمسألة «القضاء والقدر» فانا —سواء اعتقدنا بالقدرة أم لم نعتقد به —لابد لنا من ان نجيب على هذا الاشكال، حيث اننا مسلمون ونعتقد بأن لهذا العالم خالقا قادرا، عالما مريدا، وأن ليس هناك شيء أو حادثة تخرج عن اطار ارادة الله تعالى.. ومع ذلك نعتقد بأن الانسان حرو فاعل مختار وأن البشر مخيرون لامسيرون فلا بد لنا اذن من أن نحل هذا الاشكال.

وحقا —انه ليصعب القول بادية الرأي — بوجود اله خالق قادر مريد عالم، وبالاخص الاعتراف بارادة الله الازلية، مع افتراض اختيار الانسان وحرية في أعماله ولكن سيرينا التحقيق في الامر، يسر الجمع بين هاتين المقاتلتين، وأن استنتاج «الجبر» من الارادة الازلية انما هو غلط فاضح.

وقبل أن نصل الى صلب الجواب، علينا أن نرى هل في الوجود علة أو سبب سوى الله تعالى؟ أم أنه سبحانه خلق الخلق مباشرة ومن دون أية واسطة سببية أو سلسلة طبيعية من العلل؟

اختار جماعة من متكلمي الاشاعرة الشق الثاني، وهم يقصدون أن يعظموا الله في سلطانه، غافلين عما يترتب عليه من التوالي الفاسدة! فهم يقولون: ليس لما يوجد في هذا العالم من المعلولات سوى علة واحدة، هي

العلة الفاعلة الاولى، أو قل «علة العلل» وأن جميع الحوادث والظواهر —ومنها أفعال الانسان— انما خلقت بمباشرة هذا الصانع القديم، وأنه ليس لوجود الانسان وقواه وخياره أي علاقة بأفعاله، وأن خيار الانسان في أفعاله ليس سوى ظاهرة خيالية فحسب.

ان اصحاب هذه النظرية لا يحسبون أفعال الانسان مخلوقة لله تعالى فحسب، بل هم لا يرون أي تأثير فيها للعلل والعوامل الطبيعية. نعم، انهم لا يرون أشعة الشمس الحمراء، وأنوار البدر الطالع، وحرارة النار المحرقة، ورطوبة المياه، و.. سوى أنها من الافعال المباشرة للخالق العظيم، وأنه ليس لنفس الشمس والقمر والنار والماء أي تأثير مباشر في هذه الاثار، اللهم الا أنها مظاهر لحدوث هذه الامور.

ان تصور الحياة على هذه الفكرة لما يخالف العقل والفطرة، والوجدان والقرآن الكريم والاحاديث الاسلامية، ان الفلسفة حينما تقول بنظام العلل والمعلولات والاسباب والمسببات، لتعترف بنوع من التأثير الدخيل لله تعالى في جميع الموجودات الطبيعية. والقرآن الكريم أيضا يعترف بنظام العلة والمعلول في هذا العالم الطبيعي بما منه أفعال البشر.

ان هكذا تصور مزعوم في أفعال الانسان لما يفضي الى التجاسر على ساحة قدسه سبحانه، فانه يستلزم القول بأنه هو الذي خلق هذه الافعال القبيحة، وأنه هو المسؤول عن كل ظلم وتجاوز. وبالتالي، ليس على أحد مسؤولية عن أي فعل من أفعاله، وليس هناك أي معنى للثواب والعقاب.

النظرة الصائبة في العلل الطبيعية

ان النظرة الصائبة في حوادث الحياة، هو أن لكل حادثة من حوادث هذه الحياة علة طبيعية هي السبب في حدوثها، وأن عالم الطبيعة انما هي سلسلة من الاسباب والمسببات التي انما تنشأ بأسبابها، وأنه اذا لم يكن هناك أي سبب من الاسباب الطبيعية لم يوجد أي حادث ممكن وبتعبير أوضح، ان للشمس والقمر تأثيرا مباشرا في ايجاد النور والحرارة، وان للبحر والرياح تأثيرا مباشرا في هطول الامطار والثلوج، وان للانسان وروحياته وصفاته الذاتية، وأخلاقه الاكتسابية، وارادته واختياره تأثيرا في ظهور كثير أفعال الخير والشر منه على ساحة الحياة. وان كانت سلسلة هذه العلل تنتهي في وجودها الى الله مبدأ الوجود الذي لولاه لما كانت هذه السلسلة، ولما كان هذا النظام. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون لكل من هذه الاسباب والعلل تأثيره المباشر على معلوله ومسببه. وهذا الامر بمثابة من الواضح لانرى معها حاجة الى تفصيل فيه اكثر من هذا.

في النظام الطبيعي نوعان من العلل

ان الموضوع الذي يهمننا حل هذه المشكلة، هو أن نعرف أن لهذا النظام الطبيعي في العالم أنواعا من العلل. ويهمننا هنا أن نعرف نوعين منها، هما «العلة المختارة» و «العلة المضطرة».

فأما النوع الاول، فهي علة شاعرة مريدة مختارة، وهي في عملها حرة مطلقة، كالانسان. ويسمى هذا النوع من العلل في مصطلح الفلاسفة «بالفاعل المختار». والمؤثر في هذه العلة على المعلول ليس وجود الانسان

وحياته فقط، بل وجوده وإرادته واختياره. فالعلة المختارة هي التي اذا وقفت على مفتوح طريقين أو طرق، رجحت طريقاً وأرادته فاختارته على غيره.

وأما النوع الثاني، فهي علة غير مختارة، سواء كانت غير شاعرة أيضاً، أم كانت غير مختارة ولكنها شاعرة. وتسمى هذه العلة بالعلة المضطرة ومثالها: شروق الشمس وغروبها، ونمو النباتات وذبولها. فانها من تلك العلل التي لا علم لها بعملها، فهي مضطرة على أعمالها. وأما الحيوان بأنواعه وأقسامه، حتى النحل والفيل، فانها وان كانت تشعر بما تفعل، ولكنها انما تفعله بحكم غريزتها، لأنها تختاره باختيار الشعور، فهي مع ذلك غير مختارة.

والان نحل مشكلة الارادة الازلية

إذا التفتنا الى هذا التقسيم الاساسي بين القسمين الرئيسيين للعلل «العلل المختارة والمضطرة» حلت علينا مشكلة الارادة الازلية بنفسها، فانه صحيح أن كل موجود في الحياة لابد من أن يكون مورداً لإرادة الله الازلية، وأن إرادة الله الازلية قد تعلقت بوجود هذه الحوادث في الحياة ولكن علينا أن ننظر أن إرادة الله الازلية كيف تعلقت بهذه الامور؟ فان من المسلم به أن الله قد أراد أن يكون لكل معلول علة، ولكل سبب مسبب، فأراد للشمس أن تشرق غير شاعرة ولا مختارة، وأراد للنحل والفيل أن تمتص أوراق الازهار شاعرة بذلك ولكنها أيضاً غير مختارة، وأراد للانسان أن يقوم هوباً فاعاله بإرادته واختياره وحرية المطلقة.

وبعبارة أكثر وضوحاً نقول: كما أن الانسان مورد لإرادة الله تعالى

الازلية في أصل وجوده وجميع أفعاله فهو كذلك مورد لارادته تعالى بجميع صفاته وقيوده، ومنها ارادته واختياره وحرية الكاملة.
ان هكذا ارادة أزلية ليس أنها لا تناقض حرية الانسان فحسب، بل انها تؤيدها وتؤكدها في الانسان.

وذلك، حيث أن السائل فرض في سؤاله، أن ارادة الله نافذة في خلقه لايحيص عنها، فان اراد تعالى شيئاً كان كما أراد كما وكيفا. فحيث فرضنا أن الله تعالى قد اراد أن يصدر كل فعل من فاعله. وحيث أن الانسان فاعل مختار حريماً يفعل ويريد، اذن فلا بد أن الله قد اراد أن يقوم الانسان بعمله باختياره. فاذا كان الانسان حراً في اختياره، وكان لايقوم بأي عمل الا باختياره، كان هذا تحقيقاً لارادة الله الازلية. ولكننا اذا فرضنا أنه لا يقوم بعمله الا مجبوراً، كان هذا على خلاف ارادة الله الازلية، وكان هذا تخلفاً للموجود الممكن عن ارادة الواجب القاهر، بينما نحن فرضنا أنه يتخلف شيء من الممكنات عن نفوذ ارادته فيه.

صحيح أن جميع الموجودات في العالم من موارد ارادة الله الازلية، و فرضنا أن ارادة الله تعلقت بصدور فعل من انسان معين. ولكن علينا أن نرى بأي شيء تعلقت ارادة الله؟ فهل تعلقت ارادة الله بصدور هذا الفعل من هذا العبد كيفما كان، سواء كان عن جبر أو اختيار؟ أم انما تعلقت ارادته بصدور كل معلول عن علته الخاصة؟

والاجابة الصحيحة، أنه تعالى انما تعلقت ارادته بصدور هذه الافعال من العباد مع ملاحظة اختيارهم في ذلك وحرية المطلقة، وان هكذا ارادة أزلية ليس أنها لا توجب الجبر وسلب الحرية فحسب، بل هي تؤيدها و تؤكدها اذ أن ارادة الله نافذة في خلقه غير متخلفة، فاذا أراد شيئاً بشكل

خاص وعلى نحو معين تحقق كما أراد، فحيث قد تعلقت ارادته في الانسان المختار أن يكون هو باختياره السبب في صدور فعله، امتنع أن يصدر الفعل من الانسان الاعلى ما أراده الله.. وبين هكذا ارادة لصدور الفعل عن الاختيار وبين الجبر من الفواصل مئات الاميال.

والخلاصة، أن هذه الارادة الازلية لا توجب الجبر ولا ترفع الحرية، بل لا يجوز لنا أن نجوز في حكمنا على هذه الارادة باستلزامها الجبر، الا بعد أن نرى بدقيق النظر، كيف تعلقت هذه الارادة بالمراد؟ فنقول: صحيح أن جميع الموجودات في الحياة ومنها أفعال البشر لا تخرج عن اطار ارادة الله سبحانه، وانه لا يتحقق شيء في سلطانه من دون ارادته واذنه، وأن ارادته بالموجودات قد تعلقت من الازل.

ولكن الذي أراده الله من الازل، هو أن الانسان يقوم بعمله باختيار وحرية، لا يجبر واكرهه. وأن الذي تعلقت ارادته به من الازل، هو أن يصدر كل فعل من مبادي علله الخاصة به، فاذا كان الفاعل مضطرا، فقد اراد من الازل أن يقوم هذا بعمله مضطرا، أما كان الفاعل مختارا فقد أراد من الازل أن يكون هذا هو السبب في أفعاله، ولكن بكل حرية واختيار. ان هكذا ارادة أزلية لا توجب الجبر، بل هي نقطة نقيض أمام الجبر.

ان ارادة الله الازلية تستلزم الجبر في صورة وفي صورة أخرى تؤيد وتؤكد الحرية والاختيار فان قلنا بأن ارادة الله تعالى قد تعلقت بصدور كل موجود من مبدئه بدون ارادة واختيار. كانت هذه الارادة الازلية موجبة للجبر لا محالة. ولكن ان قلنا بأن العالم عالم العلل والمعلولات والاسباب والمسببات، وقد رنا لكل ظاهرة وحادثة علة خاصة، وحسبنا الانسان فاعلا مختارا، وقلنا بأن ارادة الله الازلية قد تعلقت بصدور كل

معلول من علته الخاصة، بقيام الانسان بأفعاله بكامل حريته واختياره كانت بين هكذا ارادة أزلية وبين الجبر من الفواصل مئات الفراسخ والاميال.

(٧) التقدير في المصير علم الله من الازل

المعنى الخامس لتقدير المصير علم الله من الازل. ليس لعلم الله حد محدود، وكان يعلم اذ لا معلوم. ولكن علمه انما تعلق بصدور كل معلول عن علته الخاصة، و علم أزل كهذا مؤكد للاختيار، وليس مستلزما للجبر والاضطرار.

لقد ذكرنا لحد الان أربعة تفاسير «لتقدير المصير» هي كما يلي:

- ١) أن التقدير هي السنن والنواميس الطبيعية في العالم.
- ٢) أن التقدير هي الاحكام الشرعية والواجبات الالهية.
- ٣) أن التقدير هو التحديد للموجود، ثم وجوب وجوده في الخارج.
- ٤) أن التقدير يعني صدور جميع الحوادث في الحياة عن ارادة الله الازلية.

ولقد أثبتنا في الابحاث السابقة ، أن «التقدير والقضاء» الالهي، على كل هذه المعاني والتفاسير، لا تستوجب «الجبر» ولا تسلب الانسان حريته واختياره. ولكن أيا من هذه المعاني المختلفة لا تتفق والذي يفهمه الناس من القدر، فان أكثر الناس لا يفهمون «القضاء والقدر» الا على معنى: أن الله سبحانه كان يعلم منذالازل بجميع الحوادث في الحياة، وبأعمال كل فرد منا، ومصير كل موجود في العالم، و «كان ذلك في كتاب من قبل أن نبرأها» وبعبارة بسيطة، انه كان قد كتب مصير كل انسان على جبينه. وبما أن علم الله علم بالواقع، ويطابق الحقيقة مئة

بالمائة، اذن فلا محيص عن يوم خط بالقلم. وهذا هو «التقدير» على تفسيره بعلم الله الازلي، بعد تفسيره بالتحديد العيني والضرورة الخارجية، التي أتينا على شرح ذلك آنفا.

ان صلب الإشكال وكذلك الجواب في هذا الإشكال والإشكال السابق «الارادة الازلية» شيء واحد، فالذين أمعنوا النظر في الفصل السابق في غنى عن دراسة هذا الفصل، فانهم قادرون على حل هذا الاشكال بنفس الاجابة الانفة، ولذلك كان من اللازم علينا للاختصار ان ندمج هذين الفصلين في فصل واحد، ولكن بما اننا نكتب هذا الكتاب الى اولئك الذين لم يصلوا في تفكيرهم الفلسفي الى الحد الكافي، فيوجب لهم ادماج الفصلين بعض العسر في الفهم، فلذلك فتحنا لكل من الاشكالين فصلا مستقلا.

تقرير هذا الاشكال:

ان الله كان من الازل مطلعا على حركات هذه النجوم والكواكب والمجرات في هذا الفضاء غير المنتاهي، وعلى حركات الالكترونات في بطون الذرات، وعلى رفيف اوراق الاشجار في الحداثق والغابات، وعلى حركات الاسماك العظيمة في اعماق امواج البحار. ان الله كان قبل ان يخلق عالما بافعال المجرمين، وسكر الخمارين، وقسوة السفاكين، بل انه كان يعلم انه في أي لحظة يقوم بالجرم او الخيانة.

وان علمه تعالى بالامور علم بالواقع والحقيقة، وهو مما لا يتخلف عن الواقع في الخارج، ولا يتغير ولا يتبدل.

فعلى هذا يجب ان تتحقق الحوادث في الحياة بنفس الكيفية التي

تعلق بها علم الله تعالى، وان لا تتخلف عن علم الله قيد شعرة قط. اذ أن العلم القطعي غير المتخلف عن الواقع الخارجي لا يترتب عليه سوى أن تتحقق الامور في هذا العالم على طبق ذلك العلم الازلي الالهي. وعلى هذه المقدمات يجب ان يكون الانسان في افعاله التي نحن نحسبه فيها حرا مختارا، مجبورا مضطرا متظاهرا بالحرية والاختيار، اذ أن الله كان يعلم من الازل ان هذا الشخص سيرتكب الذنب الفلاني في الساعة المعينة، فبما ان العلم الالهي لا يتخلف عن معلومه يجب ان يوجد هذا الذنب، و لا يستطيع هذا المذنب ان لا يفعل هذا الذنب بأي قوة أو قدرة، بل ولا يستطيع ان يغير من كميته او كيفيته، اذ انه بناء على هذا يتخلف علم الله عن الواقع الخارجي، وبالتالي يصبح علمه جهلا، اذ انه لا يطابق الواقع!

فلذا اضفنا الى هذا البيان سلسلة من الايات والروايات التي تدل على ان الحوادث في الحياة قد كتبت قبل وقوعها في كتاب مكنون هو «اللوح المحفوظ» الذي لا يأتية التخلف أو عدم الوقوع من بين يديه ولا من خلفه تعقد الاشكال و تجلى بأجل مظاهره. فالقرآن يقول:

«ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم، الا في كتاب من

قبل أن نبرأها، ان ذلك على الله يسير»^١

و يقول سبحانه:

«ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين»^٢

و يقول تعالى:

«قد أحاط بكل شيء علما»^٣

(١) الحديد الآية ٢٢.

(٢) الانعام الآية ٥٩.

(٣) الطلاق الآية ١٣.

اجابتنا عن هذا الاشكال

ان هذا التصور للعلم الازلي الالهي، والذي أراد هذا الخصم أن يجعله سندا يستنتج من نتيجته «الجبرية» خاطيء باطل. فأنه تصور ان العلم الازلي الالهي قد تعلق بوقوع سلسلة من الظواهر والحوادث من دون توسط أي سبب أو علة أو نظام! ومحاولة منه لصيانة هذا العلم المقدس عن الجهل والخطأ افتراض وجوب وجود هذه الحوادث من دون أي زيادة أو نقصان. بينما الامر في الواقع ليس هكذا، بل انه لم يتعلق علم الله بوقوع أية حادثة الا عن طريق عللها الخاصة بها.

وقد كان البحث حول هذا الاشكال مما يخص مباحث العلم الالهي في العقائد والفلسفة الاسلامية. ولكن تطرق هذا الاشكال الى أذهان كثير من العوام عن طريق شيوع الابيات الشعرية المتفلسفة المنسوبة الى الشيخ المتفلسف عمر الخيام! حتى جعلها بعضهم مستمسكا يعتذرون بها عما يرتكبونه من الذنوب!.

فهم مع علمهم بأن الاشكال بالعلم الازلي والاشكال بالارادة الالهية في الحقيقة اشكال واحد، يقررون الاشكال هذا بصورتين مختلفتين، يجعلون عامل الجبر في احدهما الارادة الازلية، وفي الاخرى علم الله الازلي الذي لا يتخلف عن الوقوع الخارجي، والذي يتصوره المستشكل انه يوجب حدوث جميع الحوادث في العالم طبق العلم الازلي الالهي، لثلا ينقلب علم الله الى جهل لا يطابق الواقع.

ولهذا يجب علينا أن نبحث هذا الموضوع بصورة مفصلة، وان كان ما قلناه في الفصل السابق يصلح للإجابة على هذا الاشكال أيضا.

ولاجل أن تتضح حقيقة الاجابة الصحيحة على هذا الاشكال لابد من بيان أمرين:

١- ان حرية الانسان في اختياره في كل عمل يريد أن يقوم به مما يسدّ به عقلاء العالم أجمع، حتى أولئك الذين يقولون بـ«الجبر» وأن الانسان ليس الا مجبورا يتظاهر بالاختيار يعترفون باختيارهم في بعض أعمالهم ، ولذلك تراهم اذا تجاسر عليهم متجاسريناسون ما يقولون به من «الجبر» ويقومون بالدفاع عن أنفسهم، واذا تخلف أحد أبنائهم عن عمل كان المفروض أن يقوم به لايعذرونه بـ«الجبر» بل يرتبون على تخلفه ما كانوا يقررونه عليه من العقوبة.

وعلى هذا، فهم لايجدون بداً من الاعتراف بأن المجرم الذي يجبراً على قتل انسان بريء، والخمار الذي يتناول كووس الخمرة واحدة بعد أخرى، انما يقدم على جرمه هذا بجرته واختياره من دون أي جبر أو اكراه من الخارج أو من دخيلة نفسه. وان أي ذي مسكة لايستطيع أن يقول بأن القتل وشرب الخمرة لهؤلاء كالتنفس والهضم أمر غير اختياري مضطر اليه. وكما ذكر آنفاً، حتى أولئك الذين ينكرون أصل حرية الارادة في الانسان، حينما يعتدى عليهم من قبل الآخرين يغيرون رأيهم و يقدمون الشكوى الى الجهات المختصة القضائية، لتقضي على الظالم بالعقوبة المناسبة.

٢- ان علم الله تعالى تعبير عن الواقع الخارجي بما لايتخلف عنه قيد شعرة. ولكن يجب أن نعلم أن علم الله هذا انما يتعلق بالشيء على القيد الذي هو عليه والصفة التي هو عليها والخصائص التي هو فيها.

ولمزيد التوضيح نقول: لقد قلنا سابقاً: أن للانسان نوعين من

العمل، فن أعماله ما يصدر عنه من دون إرادته واختياره، كأعمال الجهاز الدموي، والجهاز المعوي، وجهاز القلب والاحشاء والعروق و... التي تميز في أفعال الإنسان بعنوان الأعمال الاضطرارية غير الاختيارية. وهناك من أعماله ما يصدر عن إرادته واختياره والتي تميز في أفعال الإنسان بعنوان الأعمال الاختيارية غير الاضطرارية.

وعلى ما سبق من أن علم الله تعالى تعبير عن الواقع الخارجي بما لا يتخلف عنه قيد شعرة، انما تقع أعمالنا هذه موردا لتعلق علم الله بها على ما هي عليه من الخصائص والالوان. بمعنى أن الله كان يعلم من الازل بصدور فعل معين في لحظة معينة من انسان معين بكامل اختياره وحرية، وهكذا كان يعلم بصدور النوع الثاني من أفعالنا عنا بالاضطرار والاكراه.

في الموضوع الاول ، أثبتنا أن قسما من أفعالنا — على الاقل — يقع بإرادتنا واختيارنا، ونحن أحرار في فعله وتركه.

وفي الموضوع الثاني ، أثبتنا أن الله تعالى كما أنه مطلع على أصول أعمالنا كذلك مطلع على خصائصها وألوانها، وأنها من القسم الاختياري أو الاضطراري وبتعبير آخر، ان المعلوم له من أفعالنا كان معلوما له بما فيه من الخصائص والمميزات بما فيها الاختيار والاضطرار.

وبعد الالتفات الى هذين الموضوعين الاساسيين أمعن النظر في ما نبنيه عليهما من الاجابة الصحيحة.

نستنتج نحن من هذين الاصلين السابقين، أن الله تعالى كان يعلم من الازل، أن فلان الجاني سيقفل فلان البريء في الساعة المعينة من اليوم المعين، مع كمال حرية واختياره، وتعمده بيده.

و ان هكذا علم أزلي من الله تعالى لا يوجب الجبر للانسان، ولا يحق للمجرم أن يحتج بعلم الله الازلي معتذرا عما جنت يده، فيزعم أنه كان مجبورا على عمله ومضطرا اليه. اذ انه صحيح أن الله تعالى كان يعلم من الازل بصدور الجرم من الجاني المجرم، ولكنه لم يطلع على أصل العمل فحسب، بل كان مطلعاً أيضاً على أنه انما يعمل هذا بارادته واختياره.

و بتعبير آخر، ان علم الله الازلي عن ضرورة وجود الحادث بالاضافة الى عمله بخصائصه لا يوجب الجبر اذ ان علمه تعالى من الازل انما تعلق بصدور كل معلول من علته الخاصة به، وهذا العلم في الانسان لا يؤدي الا الى انه سيصدر منه الفعل الاختياري باختياره، والفعل الاضطراري من دون اختياره، كما تعلق علمه بأن الشمس ستشرق من دون ارادتها للاشراق.

ان هكذا تقدير مسبق بالعلم الازلي والذي نجد الاشارة اليه في القرآن والحديث، ليس أنه لا يوجب الجبر فقط، بل انه مؤكد لارادة الانسان و اختياره وحرية. بل لو كان هذا الفعل الذي سبق من الله العلم بصدوره من الانسان باختياره، يصدر عنه باضطراره، لاستلزم انقلاب علم الله الى الجهل بالواقع الخارجي! فاذن علم الله انما يطابق الواقع الخارجي فيما اذا صدرت هذه الافعال من الانسان باختياره.

ان هكذا علم من الله تعالى ليس أنه لا يوجب الجبر في الانسان فقط، بل انه مؤيد لحرية الانسان، فان علم الله تعالى بما أنه يطابق الواقع الخارجي بما لا يتخلف عنه قيد شعرة، لذلك لا بد للانسان من أن يقوم بعمله هذا باختياره وحرية. فاذا نحن فرضنا أن يكون الانسان مجبوراً على عمله غير مختار فيه، لزم أن ينقلب علم الله الى الجهل، لعدم مطابقته

للوّاقع الخارجى !

وبتعبير آخر، انما يطابق علم الله الواقع الخارجى فيما اذا قلنا نحن بأعمالنا باختيارنا، أنا اذا اصبحتنا مجبورين عليها انقلب علمه الى ما يخالف الواقع !

وبيان أوضح

لعله يصعب على البعض ثقل هذا البيان الفلسفى . ولذلك نستمند العون الان لحل هذه العقدة المشكّلة، من هذا المثال :

— أفهل يقبل من يجعل «العلم الازلى» مستمسكا لجرائمه وجنایاته، أن يحكم فى مثل هذا المثال الاقوى أيضا بمثل هذا الحكم «الجبرى» .

— ان باستطاعة كثير من الاساتذة والمعلمين أن يتكهّنوا لمستقبل تلامذتهم، فان المعلم الذى يعرف حدود السعى والعمل والاستعداد فى تلميذه المعين لامتحانات النهائية، يستطيع أن يتكهّن (النجاح) أو (الرسوب) للتلميذ، بصورة قاطعة .

افترضوا استاذًا يكون مطلعًا على كسل تلميذه المعين وتسامحه فى تهيئة دروسه، وعلما بأنه يصرف جل أوقاته العزیزة فى الاعمال غير المفيدة بل المضرة ويرى انه لا ينفع فيه نصحه ومواعظه وارشاداته الا انهماكا فى اتلاف العمر العزیز فى مراكز الفساد والشهوات . ان استاذًا كهذا مطلعًا على اوضاع تلميذه الكسول، لىستطيع أن يتكهّن بمستقبل هذا التلميذ بنظر صائب مطابق للواقع الخارجى مئة بالمئة .

والان نريد ان نعرف ما هو السبب فى رسوب هذا التلميذ فى الامتحان ؟

أفهل نستطيع أن نقول : ان علم المعلم بوضع التلميذ هذا هو السبب

لعدم توفيقه في الامتحان؟ بحيث اذا كان المعلم يتكهن بعكس هذا— مع هذا الوصف— لكان بإمكان التلميذ أن ينجح في الامتحان؟
 أم ان السبب في فشله في الامتحان، هو تكاسله في أيام الدراسة، بحيث لم يفتح الكتاب في طول السنة لينظر فيه، بل بحيث لم يصرف من وقته الا على الشهوات؟.

انه ليس بإمكان أي انسان أن يقول: ان السبب في فشله هو علم الاستاذ وتكهنه برسوبه. بل انما يوجه اللوم الى التلميذ، ويعد عليه تكاسله سببا في فشله. وليس على هذا الاستاذ العالم بمصير تلميذه، أي لوم أو عذر أو عتاب بالتقصير أو القصور. فان الحقيقة ان التلميذ هو الذي صنع هذا المصير الاسود لنفسه بنفسه مع كمال الارادة و الاختيار، وأنه هو الذي هيأ أسباب رسوبه وفشله، وان كان أستاذه أيضا مطلعا على مصيره هذا الاسود الاليم.

والان نقول: انا لانكر أن هنا تفاوتاً بعيداً بين علم الله الازلي بمصير عبده، وبين علم هذا الاستاذ بنتائج امتحانات تلميذه، وأن علم الله غير المحدود ليس مما يقبل القياس مع علم الانسان المحدود، وأن هناك فروقا في الفلسفة بين علم الله وعلم الانسان، ولكن ليس أي فرق من هذه الفروق مما يؤثر على ما نريده من هذا المثال للجواب على هذا الاشكال، حيث اننا انما نقول: ان علم المعلم ليس مما يوجب سلب الاختيار من التلميذ بما يؤدي به الى الرسوب.

وخلاصة القول: ان الله تعالى وهب الانسان حين خلقه سلسلة من المواهب الطبيعية، وجعل له العقل والارادة والاختيار والحرية، وهداه

طريق السعادة والشقاء، وجعله حراً في اختيار مصيره. واننا نحن نعين مصيرنا بأيدينا، وأن ليس لنا من يعين مصيرنا، وأن علم الله سبحانه بمستقبلنا لا يضر اختيارنا ولا يضر حريتنا.

و أما ما تصوره البعض من أن علم الله الأزلي دليل معذر للجبر، كما في الابيات الشعرية المنسوبة الى الشيخ المتفلسف عمر الخيام، فليس سوى مغالطة فاضحة، حيث يقول:

أنا أشرب الخمرة، والذين هم مثلي من أهل الفضل والكمال؟! يعلمون أن شرني للخمر أمر يسير!! فإن الله كان يعلم من الأزل بأني سأشرب الخمر، فلو لم أشربه أصبح علم الله جهلاً!!

وقد أجابه فيلسوف الشرق المرحوم الشيخ الخواجه نصير الدين الطوسي «قدس سره» في «رباعي» على وزنه وقافيته، يقول:

ان كان الذي يتساهل في المعاصي من أهل الفضل والكمال، لم تخف عليه هذه الاجابة: ان حسابان علم الله الأزلي علة للمعاصي، لمن غاية الجهل والغباوة^١

(١) لمزيد الاطلاع على الابيات الشعرية المنسوبة الى عمر الخيام وللإطلاع على أجوبتها، يراجع كتاب «خيام بنداري» باللغة الفارسية.

(٨)

التقدير المحتوم، وغير المحتوم

ان التقدير الذي وجدت علله وأسبابه، يكون تقديرا
قطعيا، والا فهو تقدير غير محتوم. أمثلة لهذا التقسيم.
اشكال على هذا التقسيم. اجابتنا على الاشكال.
نظرية ثانية. يشكل تطبيق هذه النظرية على
الاحاديث. نظرية ثالثة نقد على هذه النظرية.

اذا راجعنا الايات القرآنية، والاحاديث والادعية الاسلامية، اتضح أن لنا نوعين من (القضاء والقدر) محتوم، وغير محتوم. وبتعبير آخر، ان للانسان وهكذا غيره من احياء هذا العالم، نوعين من التقدير في المصير تقدير محتوم مقطوع، وتقدير غير ضروري وغير لازم.

وقد فسر بعض الكتاب المعاصرين هذين النوعين من تقدير المصير، بتفسيرات مختلفة، ليس لها أي سند من الواقع والحقيقة، ولعلها أبدت من قبل أصحابها من دون مراجعة دقيقة الى المصادر الاسلامية.

انه يجب علينا قبل كل شيء، أن نفتش عن أصول هذا التقسيم للتقدير، في القرآن الكريم، ثم نراجع الروايات والاحاديث. وهذا نلاحظ أن القرآن الكريم قد عبر عن «الاجل» الذي هو في الواقع الحد الاخير من التقدير للمصير، بتعبيرين مختلفين، يبدو أنها يختلفان في المعنى أيضا فمرة عبر عنه «بالاجل» من دون أي قيد اضافي، وأخرى عبر عنه «بالاجل المسمى» أي الاجل المعين، حيث يقول سبحانه:

«هو الذي خلقكم من طين، ثم قضى أجلا، وأجل مسمى عنده، ثم

أنتم تمترون»^١

وعندمراجعة الاحاديث والروايات بهذا الصدد، من «الاجل المسمى» هنا، هو الاجل المعين المقطوع به، الذي لا يطلع عليه أحد الا الله، ولا يقبل التغيير والتبديل^٢ وأن هذا المعنى يجري في جميع آيات القرآن الكريم التي ترد فيها هذه الجملة، كما في قوله تعالى:

«إذا تدانتم بدين الى أجل مسمى، فاكتبوه»^٣.

وعلى هذا تكون الاية الاولى دليلا من القرآن على تقسيم التقدير الى معين مقطوع، وأخرى معين أيضا ولكن بصورة غير مقطوعة. والان علينا أن نرى، كيف يكون للانسان نوعان من الاجل؟ وما هو المقصود من هذين النوعين؟

يتضح لنا حقيقة معنى هذين الاجلين في المثال التالي:

— يهب الله لاحدنا ولدا، تجري عليه مختلف الفحوص الطبية، على قلبه وأعضائه وأعضائه وجميع جوارحه، فيطمئننا خبراء الاطباء، أن باستطاعة هذا الوليد أن يحمل أعباء الحياة الى مائة سنة.

ومن الواضح أن معنى هذا، أن هذا الطفل يصلح للبقاء في هذه المدة، وليس معنى هذا اكثر من «الامكان، أو الاقتضاء» على مصطلح الحكماء. فليس معنى ذلك أن هذا الطفل يستطيع أن يعيش هذه المدة كيفما كان، وفي أي وضع كان —قطعا— بل ان ذلك مشروط بشروط عديدة، منها استمرار صحته، ومنها عدم عروض مانع لاستمرار بقاءه،

(١) الانعام — ٢.

(٢) يراجع بهذا الشأن «بجاء الانوار» ج ٤ ص ١١٦ الاحاديث ٤٤—٤٥—٤٧.

(٣) البقرة — ٢٨٢.

حتى تصل هذه القابلية بالقوة الى مرحلة الفعلية الخارجية، والا فقد يمكن أن يقضى عليه فيموت!

وبناء على هذا يكون لهذا الطفل من يومه الاول أجلا:

(١) **أجل مطلق**، وهو مكانه واقتضاؤه للبقاء، وقابليته الجسمية لمدة مئة سنة من العمر. وحيث أن لاستمرار البقاء في هذه الحياة سلسلة من الشرائط والمقتضيات، ولا يعلم بالجزم واليقين أنه هل سوف تتحقق له جميع هذه الشرائط؟ أم سيعرض له مانع عن البقاء؟ ولهذا يكون أجله هذا أجلا مبهما، لاحتما مبرما.

(٢) **الأجل المحتوم**، الذي لا يعلمه الا الله تعالى، فانه —وحده— هو الذي تكون له الخبرة التامة، بتحقيق شرائط البقاء والاستمرار لموجود ما، أو عدم تحققها له، وهو الذي يعلم هل ستتحقق لهذا الوليد شرائط البقاء والاستمرار؟ أم أنه سيعرض له مانع فيقضى عليه بالموت؟ اذن فهو الذي يعلم —بعلمه بتحقيق الشرائط له وعدمه— بمقدار عمره ومصيره المحتوم، وان التقدير العلمي هذا —بعلمه بتحقيق الشرائط وعدمه— تقدير معين مقطوع به، بعيد عن أي ابهام أو تردد.

والاحاديث التي وردت في تفسير هذه الاية، وان كانت مختلفة، ولكن بعضها تفسر الاية كما ذكرنا، فالامام الباقر عليه السلام يقول: «أجل محتوم وأجل موقوف»^١ أي موقوف على وجود المقتضي وعدم المانع، على الاصطلاح العلمي. وعن الامام الصادق عليه السلام: «أجل مسمى، وهو قوله تعالى: اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون. وأجل غير مسمى يتقدم ويتأخر».

ان الاجل من موارد القدر، فاذا اتضح انقسامه الى معلق وغير معلق، اتضح أيضا أن «القدر» في جميع موارد ينقسم الى نفس هذين النوعين، فما كان منه معلولا لعل ستحدث في ظروفها الخاصة بها من الزمان، فان وجود ذلك المقدر مع ملاحظة وجود علله يكون حتميا و قطعيا. بينما تكون تلك المقدرات التي ستفقد بعض شرائطها، او سيعرض لها بعض ما يمانعها، في خط الزمان غير حتمية ولا قطعية. وأن أي تكهن يقوم به الانسان غير المطلع على أوضاع الموانع والمقتضيات، يكون تكهنا بقضاء مشروط له صلاحية كل واحد من الطرفين، الوجود والعدم.

والمثال على تقدير غير محتوم لاجل غير محتوم، لا بأس أن نتمثل بعذاب «قوم يونس النبي» على نبينا وآله وعليه السلام، فقد قدر الله عليهم — كما أخبر به نبيهم — أن يعذبهم. ولكنه كان في الواقع قضاء مشروطا بشرط لم يتحقق، وهو استمرارهم في غيهم وعدم توبتهم. فلما لم يتحقق هذا الشرط، تبين انه كان قضاء غير مبرم وقدر غير محتم قابلاً للتغيير والتبديل^١.

ان القدر المحتوم لا يتغير، ولكن القدر غير المحتوم قد يغيره الدعاء^٢ بمعنى أن شخصا يستحق بفسقه وفجوره، من الله، العقاب المعجل، ولكنه يتنبه عن نومه، ويستيقظ من رقدته، ويلتفت من غفلته، فيتوجه الى ربه بالدعاء والتضرع والابتهال، والخضوع والخشوع، فيصرف الله عنه السوء، بل يرُدُّ عنه البلاء الذي قد أبرم ابراما، حيث أن القضاء عليه من اول يوم كان مشروطا باستمرار غفلته، فلما ارتفع الشرط ارتفع المشروط. ولهذا

(١) البحار ج ٤ ص ١١٦.

(٢) وسنبحث هذا في البحث التالي انشاء الله.

يقول الامام الصادق عليه السلام.

«يرد الدعاء القضاء. وذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يرد به
القضاء»^١

ولا يخص ذلك بالدعاء، بل ان كثيرا من الاعمال الصالحة مثل صلة
الارحام، ومساعدة الضعفاء، والاخذ بيد الفقراء: لما يحوبه الله
مايشاء، ويثبت ما يشاء.

وفي ذلك يقول الامام الصادق عليه السلام: «ان رجلا من اليهود،
مر على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يحمل على ظهره حزمة من
الخطب، فسلم على رسول الله بسلام اليهود: سام عليك! فأراد بعض
أصحابه جوابه، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: «ان في حزمته
حية ستلدغه». وأصبح الصباح واذا اليهودي حي يرزق، وبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وآله فأرسل اليه يسأله عما فعل بالامس من
الخير؟ فقال: كان لي قرصان من الخبز، أكلت واحدة، وتصدقت
بأخرى. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«ان الصدقة تدفع ميتة السوء عن الانسان»^٢

و يقول الامام الصادق عليه السلام:

«من يموت بالذنوب اكثر ممن يموت بالاجال، ومن يعيش بالاحسان
اكثر ممن يعيش بالاعمار»^٣.

وانت اذا راجعت آيات القرآن الكريم، وأحاديث النبي العظيم، و

(١) البحار ج ٤ ص ١٢١.

(٢) البحار ج ٤ ص ١٢٢.

(٣) البحار ج ٥ ص: ١٤

روايات الائمة المعصومين عليهم السلام، اتضح لك أن المقصود من «التقدير المحتوم، وغير المحتوم» هو ما وضحناه في هذا الفصل، وقد اختاره أيضا بعض علمائنا المحققين^١.

بناء على ما مضى، توضح أن «القضاء والقدر» حقيقتان مختلفتان النسبة، مستزعتان مما يفعله الله تعالى في خلقه، فاذا لاحظنا المعلول بقياسه الى كل واحد من أجزاء علله قلنا: ان الله هكذا قدره.

اما اذا لاحظناه بجميع أجزاء علته اي «العلة التامة» وجب وجوده، وتحقق حدوثه، وكان حينئذ مظهرا من مظاهر قضاء الله سبحانه.

والنتيجة المترتبة على هذه المقدمة، هو أن «القضاء والقدر» كسائر أفعال الله تعالى، من الخلق والرزق والامانة والاحياء، من صفات الفعل لله سبحانه.

وقد مثل السيد الاستاذ العلامة الطباطبائي في تفسيره الكبير (الميزان ج ٧ ص ٧) لتقريب معنى «القضاء والقدر المحتوم، وغيره» الى أذهاننا، بهذا المثال التالي:

«حينما ينجم علينا ظلام الليل، يتيقن كل منابان الليل سينجلي، وستطلع الشمس المشرقة مرة أخرى فتشرق الارض بنورها. ولكننا نحتمل أيضا أن تكون السماء بكري غير ضاحية، فتجب السحب عنا نور الشمس. فعلى هذا، لا يكون انتهاء الليل وطلوع الشمس «العلة التامة لوصول ضوء الشمس الينا، واذن لا يكون قضاؤنا بوصول نورها الينا قضاء محتوما، بل انما يصبح هذا القضاء محتوما، فيما اذا أشرقت الشمس ولم يحل بيننا وبينها شيء، حينئذ يصبح

(١) الميزان ج ١٣ ص ٧٥ وج ١٩ ص ١٠٢. وتفسير الرازي في سورة الانعام.

وصول نورها اليها قطعيا حتما»^١.

ثم استشهد السيد العلامة على ما قاله بروايات نقلها عن كتاب «تفسير العياشي» أبي النضر محمد بن مسعود ابن عياش السلمي السمرقندي، من علمائنا في المائة الثالثة^٢.

وقد بحث السيد هذا الموضوع في بعض أجزاء تفسيره الكبير^٣ بصورة مستوعبة، فن أراد فليراجع. ولنضرب نحن هنا مثلاً آخر، فنقول:

قام الخبراء الاخصائيون، والمهندسون المعماريون ببناء «السد العالي» في مصر أو سد «دز» هنا في ايران وهم يتكهنون لاستقامته على المحاسبات العلمية مدة معينة فقد يمكن أن يعرض للسد من الامور ما يزيد في قدرته و دوامه - افتراضا- ولكنه قد ينهدم بين عشية وضحاها بقنبلة من القنابل في حرب من الحروب - افتراضا- فيكون هذا الاجل الذي عينوه لهذا السد أجلا معلقا غير مقطوع به في الواقع.

وحينئذ - بعد أن انقسم بوضوح «القضاء الالهي» الى نوعين، قطعي و غير قطعي. يصبح من اللازم أن يكون بعد القضاء امضاء أيضاً، حتى يصل بالقضاء من توقفه وتعلقه، الى القطعية والضرورية.

يقول الامام الرضا عليه السلام، وهو يلي على بعض كبار أصحابه:

«اذ قضى امضاءه، فذلك الذي لامر دله»^٤

(١) الميزان ج ٧ ص ٧.

(٢) الميزان ج ٧ ص ١٢.

(٣) ج ١٣ ص ٧٥-٧٧.

(٤) أصول الكافي ج ١ ص ١٥٠. وبحار الانوار ج ٥ ص ١٠٢ نقلا عن توحيد الصدوق ومحاسن البرقي.

إشكال على هذا التقسيم

استبعد بعضهم هذا التقسيم في «القضاء والقدر» الى «لازم محتوم» و «غير محتوم» وقال:

ليس بإمكاننا أن نحمل ما ورد في الروايات والاحاديث من التعبير بالقضاء المبرم، وغير المبرم، على هذا المعنى. بل لابد من معنى آخر، اذ يرد على هذا التقسيم أحد الاشكالين كما يلي:

١- اذا كان «التقدير» — كما سبق في احدى معانيه — يعني نفس هذه السنن الطبيعية الحاكمة على العالم، فان هذه السنن نواميس طبيعية قطعية لا تقبل التغير والتبديل أبدا قط، اذ أبى الله أن يجري الامور الالبأسبابها الطبيعية. وبناء على هذا، لا يكون لنا أي تقدير متغير بل تكون التقادير كلها حتمية وقطعية. مثلا، اذا كان الشخص يراعي اصول الصحة العامة تمكن من اكمال العمر الطبيعي للانسان أي مائة وخمسين سنة. أما اذا لم يراع هذه الاصول تقلل عمره الى نصف العمر الطبيعي الكامل أي خمس وسبعين سنة. هذان قانونان من القوانين الطبيعية العامة فاذا عمل الشخص بأحدهما ترتبت عليه النتيجة قطعا، فليس لنا اذن تقدير متغير اذ لا تغير في القواعد الطبيعية العامة.

٢- واذا كان «التقدير» — على احدى معانيه الاخر — يعني نفس سلسلة العلل والمعلولات والاسباب والمسببات، فلا يكون لنا اذن قضاء وقدر قطعي، حيث انه يمكن التغير والتبديل بين العلة والمعلول حتى بعد حصول كثير من اجزاء العلة الناقصة قبل ان تكون العلة تامة، فحتى في الموارد التي فرض أن يكون القدر فيها محتوما يمكن ان يتغير فيصبح غير محتوم.

جواب الاشكال الاول

صحيح أنا اذا فرضنا معنى التقدير في هذا التقسيم الى «المحتوم و غيرالمحتوم»، (النواميس الكونية) انقلبت المقدرات كلها الى ضرورات. ولكن الملاك هنا في هذا التقسيم ليس ذلك المعنى، بل الملاك في هذا التقسيم انما هي المصاديق الخارجية، فان شروط تحقق تلك السنن الالهية، (العمر الطبيعي مثلا) قد تكون متوفرة في رجل غير متوفرة في آخر، فالذي تتوفر فيه الشروط يكون هذا القضاء بالعمر الطبيعي بالنسبة اليه قضاء قطعيا بينما الرجل الذي لا تتوفر فيه الشروط وان كان بالنسبة الى الله المطلع على السرائر والضمائر، كذلك بالنسبة الى كل من يكون مطلعا على عدم توفره على الشروط مقضيا عليه بعكس ذلك القضاء الاول قضاء حتميا أيضا ولكنه بالنسبة اليها ونحن غير مطلعين على مصيره ومستقبله، يكون هذا القضاء وذاك بالنسبة اليه غير محتوم.

وبشكل عام، حينما نتكلم نحن في تقسيم التقدير الى المحتوم وغيره، لانقصد به السنن الكونية التي هي قطعية وحتمية دائما. بل المراد هي المصاديق الخارجية التي تخفى علينا كثير من خصائصها ومصيرها، وفي الواقع لانعلم بتطبيق أي سنة من هذه السنن الكونية المحتومة عليه، فمن هذه الناحية يكون مصير هذا الشخص مثلا بالنسبة اليها قدرا متغيرا.

جواب الاشكال الثاني:

لايمكن ان نفهم، من الاحاديث والروايات — كما يتصور هذا الناقد — للقضاء المحتوم حتمية قاطعة من كل ناحية بحيث يرتفع امكان تحقق الطرف المخالف، بل لانفهم من الاحاديث والروايات اكثر من أن

القدر قد يكون بلحاظ تحقق علله وشرائطه حتميا، مع بقاء امكان تحقق الطرف المخالف. بل الاصل في كل «وجوب» فيما عدى «واجب الوجود بالذات» انما هو الوجوب العارض على الممكن، فالمقصود من الضرورة هنا هي الضرورة العارضة التي لا تنافي امكان وقوع ما يخالفها.

نظرية خاصة في هذا التقسيم

وقد أبدى الكاتب الاسلامي الكبير صاحب كتاب «الانسان و القدر» نظرية خاصة حول هذا التقسيم للتقدير القطعي والمتغير، نختصرها هنا للقارئ الكريم، ثم نأتي عليها بما فيها من النقد. وتتلخص هذه النظرية في تقسيم الموجودات في الحياة الى قسمين:^١

١- المجردات: وهي التي لا يمكن أن يكون لها اكثر من نوع واحد خاص من الوجود، ولا تتأثر بالعوامل المختلفة.

ففي هذا النوع الاول من الموجودات - المجردات - يكون القضاء والقدر حتميين، بمعنى أن مصيرها بيد علتها الوحيدة التي لا يمكن أن تتبدل، وبما أن مصير المعلول بيد العلة، فلذلك لا يكون للمعلول أيضا الامصير واحد. فيكون القدر فيها قدرا حتمياً.

٢- الماديات: وهي ما يمكن فيه اكثر من نوع واحد خاص من الوجود، بل تقبل التأثيرات المختلفة، وفيها استعداد التكامل، فتؤثر فيها بعض العوامل طاقة و قوة، بينما تؤثر فيها بعض العوامل نقصانا وزوالا، فهي مستعدة لمواجهة مختلف العوامل، كما ويكون تأثرها بأحد العوامل غيره بالآخر.

(١) للتفصيل راجع كتاب «انسان وسرنوشت ٥٣-٦٠».

ففي هذه الماديات التي تقبل التغيرات والالوان، وتنطوي تحت قانون الحركة، لا يكون القضاء والقدر حتميين، بمعنى أن نوع القضاء لايعين مصيرها بل مصير رأي معلول يكون تابعا لنوعية اللعل، وبما أنها مختلفة يكون لها انواع مختلفة من المصير فيمكن لاية علة أن تحل محل الاخرى، وكلما كانت الاحتمالات اكثر كان انواع المصير اكثر. فالبذرة ان صادفت الجو الملائم، ولم تصبها آفة من آفات النباتات، نمت ووصلت الى كماها. ولكنها مع فقدان أحد العوامل الملائمة، أومع اصابتها بآفة متلفة، فسوف لن تستطيع النمو والكمال. وهكذا... فللمادة الطبيعية آلاف الشروط، وهي تتشكل بأشكال مختلفة، وفقا لاختلاف هذه الشرائط.

فلعلة خاصة يمرض شخص فيجد في نفسه الالم والضعف والهزال، وانما نشأ هذا القضاء من تلك العلة الخاصة. فاذا تناول هذا المريض الدواء الناجح الناجع، فمع شربه للدوية والعقاقير ترتفع علة المرض، فان الادوية علة ولها معلول «مصير» آخر، فيتغير «مصير» هذا المريض.

ولوراجع هذا المريض طبيبين، فأعطاه كل واحد منها نسخة تخالف نسخة الاخر، فنسخة مهلكة، ونسخة منجية. ففي انتظار المريض حالتان مختلفتان وله اختيار أيها شاء. فيكون له هنا أنواع متعددة من القضاء والقدر، ولكل منها ان يحل محل الاخر، لو تغيرت العوامل وجاءت موافقة له، فعندما يشرب هذا المريض الدواء الناجح، فنجاته بقضاء وقدر. ولو لم يشرب فمات، فموته بقضاء وقدر. وهكذا كل سلوك يصدر منه هو في اطار القضاء والقدر، لكن بشكل يرتبط بسلسلة العلل والمعلولات بصورة لا تسلبه اختياره. اذن فليس في نظر المريض أي واحد من هذين

المصيرين حتميا، وان كان هو لا محالة يختار احدى النسختين، فانه مع اختياره لاحدهما يبقى اختيار النسخة المخالفة موجودا محفوظا.

فهنا أنواع متعددة من القضاء، لكل منها أن يحل محل الآخر، لو تغيرت العوامل وجاءت موافقة له، ونفس هذا التغير والتبدل يكون من قضاء الله أيضا.

ميزة الانسان

والافعال الانسانية من تلك الحوادث التي لا تمتلك مصيرا حتميا، لانها أيضا ترتبط بالآف العلل التي منها هذه الانواع المختلفة من الارادة الصادرة من الشخص الواحد. اذ أن جميع الاحتمالات والامكانات الموجودة لنمو النبات، والسلوك الغريزي للحيوان، موجودة في الانسان أيضا. بالاضافة الى وجود العلل والارادة الخلقية وقوة الترجيح عند الانسان.

ثم يقول: ولنا في الكون أيضا قضاء وقدر محتوم وغير محتوم، فمثلا ان الخلية الواحدة من «الحويمن» الذي لا يشكل بنفسه أكثر من خلية واحدة، تشكل للطفل طينة معينة وتوجد فيه صفات مورثة خاصة، ستؤثر في مستقبله فيما بعد. ولو كانت هذه الخلية من الحويمن من هذا الرجل تتلاقح مع بويضة امرأة أخرى، لكان يتكون من هذه البويضة والحويمن طينة أخرى لطفل آخر غير هذا الطفل، وبالطبع كان له مصير آخر مغاير للمصير الحاضر لهذا الطفل.. ولكن نعد تكون طينة بما لها من مصير، لا يمكن تبديلها بطينته أخرى لها مصير آخر، أي يكون لهذا الطفل بعد تكون طينته مصير واحد محتوم الى كثير من مراحل تكامله في رحم

أمه، ولذلك نرى أن الرحم عبر عنه في بعض السنة الروايات بأنه «لوح من ألواح القضاء»^١.

نقد هذه النظرية

ان هذا التقسيم، وان كان تقسيما صحيحا وحكما، ولكننا لانستطيع أن نطبق عليه ما ورد في الروايات والادعية من الاشارة الى تقسيم القضاء الى محتوم وغير محتوم.

من ذلك ما في (أصول الكافي ج ١ ص ١٤٧) عن زرارة، عن همران قال: قال أبو جعفر عليه السلام: سألت عن قول الله عز وجل: «قضى أجلا، وأجل مسمى عنده؟» قال:

«هما أجلان: أجل محتوم وأجل موقوف»^٢

فان تحليل هذه الرواية على نظريتنا التي بينها أولا واضح وحكيم، ولكنه على هذه النظرية الثانية لا يخلو من تكلف أو تعسف.

وهكذا جواب الامام أمير المؤمنين عليه السلام لذلك الشيخ الذي سأله في منصرفه من صفين عن القدر فقال له: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرنا الى أهل الشام، أبقضاء من الله وقدر؟ فقال الامام: «أجل». فقال الرجل: عند الله أحسب عناي. فقال الامام عليه السلام: «وتظن انه كان قضاء حتما، وقدرا لازما؟»^٣.

فان هذه الرواية أيضا تؤيد أن المقصود من القضاء المحتوم وغير

(١) انسان وسرنوشت ص ٥٣-٦٠.

(٢) ومن أراد التوسع فليراجع «بحار الانوار» ج ٤ ص ٤٤-٤٥-٤٧.

(٣) اصول الكافي ج ١ ص ١٥٥.

المحتوم، هو ما بيناه في أول البحث.

وهكذا أدعية شهر رمضان المبارك وليالي القدر العظيمة:

«اللهم اني أسألك أن تجعل فيما تقضي وتقدر، من الامر المحتوم، في الامر الحكيم من القضاء الذي لا يرد ولا يبدل ان تجعلني من حجاج بيتك الحرام».

فان تفسير مثل هذه الادعية على ما بيناه في النظرية الاولى واضح جدا، ولكنه على هذه النظرية الثانية معقدة متكلفة متعسفة! وهكذا أمر الله ابراهيم بذبح ولده اسماعيل. وهكذا قصة أصحاب يونس. وهكذا ما سنورده في البحث التالي حول تأثير الدعاء، و صلة الارحام في تغيير المصير. كل ذلك يؤيد ما قلناه.

نظرية ثالثة

وقد صور بعضهم القضاء والقدر الى المحتوم وغير المحتوم، من وجهة نظر الانسان الى الكون والحياة، وجعلها مقياسا لتقسيم القدر اليهما، فقال: ان القضاء المحتوم، هي الظواهر التي لا يستطيع البشر على تغييرها، كالجنون الوراثي، وكثير من الصفات والخصائص البشرية التي لا يستطيع الانسان تغييرها. وأما القضاء غير المبرم، فهو ما يتمكن الانسان أن يفقده أثره فيه من ظواهر الحياة، كما اذا كان الاب دنيئا مذنباً، فستنتقل صفاته الوراثية بما فيها من الذنائة والخسة والمهانة والمعاصي الى ولده، ولكنها ليست غير متغيرة.

نقد هذه النظرية الثالثة:

ان هذه النظرية، نظرت الى القضاء والقدر من وجهة نظر الانسان الى الكون والحياة فقط، في حين أن الروايات عامة في هذا المورد.

كيف يغير الدعاء القضاء؟

ماذا يقول اليهود في الدعاء. القرآن يرد على عقيدة اليهود. لنا نوعان من المصير؟ كيف يغير الدعاء مصيرنا؟ ان الدعاء أيضا من الاسباب والعلل في الحياة، ويتصور ذلك:

١- على أن الدعاء له تأثير خاص في العوالم العلوية المجردة.

٢- أو على أن الدعاء من الانسان كاشف عن طهارته وقابليته.

على الرغم مما كان يعتقد اليهود في القضاء والقدر، أعلن الاسلام أن التقدير الالهي يقبل التغيير والتبديل، فعسى أن يكون الدعاء أو الصدقة أو الاحسان سببا في تغيير قسم كبير من مقدراتنا، وان هذا التغيير أيضا يكون من قضاء الله تعالى أيضا، فانه هو الذي قدر لنا اذا أقبلنا اليه ودعوانه، أو تقدمنا اليه بعمل صالح، غير لنا مقدراتنا، وبدل لنا مصائرنا.

وقد ذكر المفسرون في تفسير هذه الآية «وقالت اليهود يدالله مغلولة»^١ : أن اليهود كانوا يعتقدون أنه لايتطرق أي تغيير أو تبديل في القضاء والقدر، لانه حينما خلق الخلق قدر الامور ثم استراح فلايغير ولايبدل بل إنه إنما قضى بذلك قضاء قاطعا، ومقتضى ذلك خروج أمرها من يده^٢. وهكذا يردد نفس هذه الخرافة اليهودية الان جماعة من شباننا المتغربين، فيقولون، ما عسى أن يفعل الدعاء لنزول الامطار وشفاء

(١) المائدة - ٦٤.

(٢) البحار ج ٤ ص ١١٧.

المرضى؟! فانه اذا كانت الانواء الجوية مساعدة لهطول الامطار فستطول، واذا لم تكن الاوضاع مساعدة فلا تطول، سواء كان هناك دعاء أم لا يكون. وهكذا الدعاء لشفاء المريض فانه اذا كان المريض قابلا للشفاء فسيشفى بتناول الادوية والعقاقير، واذا كان الامر على خلاف هذا فسوف لا ينفعه الدواء ولا الدعاء!

وبناء على هذه العقيدة الواهية السخيفة، فان كثيرا من أعمال البر والخير التي - بناء على عقيدتنا - يمكن أن ترد عنا السوء والبلاء من القضاء، وتمحو عنا ما شاء الله من الشر، وتثبت بدله ما يشاء الله لنا من الخير. هذه الاعمال تصبح - على هذه العقيدة اليهودية - مما لا اثر له في تغيير مسير القدر والمصير، فان القدر لا يتغير، وما ثبت من اول يوم لا بد أن يتحقق في يومه بالضرورة القاطعة اذن فما الحاجة الى التضرع والدعاء والابتهال الى الله تعالى؟ وماذا يكون الداعي اليه؟ وما الدافع الى صلة الارحام؟ والتصدق على الفقراء والمساكين؟ فاذا يمكن أن تغير هذه من القدر، ولكن هلم الى حب المال حبا جما، وحب الذات حبا أعمى، ولذلك فيد الله مغلولة، وهو فقير ونحن أغنياء، ولكننا نحن أبناء الله وأحباؤه وأوليائؤه، وبالتالي: فنحن شعب الله الممتاز!

ويرد القرآن الكريم على هذه المزاعم الباطلة فيقول:

«بل يدها مبسوطتان، ينفق كيف يشاء» و«قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء، وتنزع الملك ممن تشاء، وتعز من تشاء، وتذل من تشاء، بيدك الخير، انك على كل شيء قدير تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل، وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي، وترزق من تشاء بغير حساب»^١

ويرد على أنهم أبناء الله وأحبائه وأوليائه فيقول :

« قل فلم يعذبكم بدنوبكم؟ بل أنتم بشر من خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله ملك السموات والأرض وما بينهما واليه المصير »^١ « قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء الله فتمنوا الموت إن كنتم صادقين »^٢

ما يتغير من القدر، وما لا يتغير

وعلينا الآن أن نعرف ما يتغير من القدر وما لا يتغير؟ فنقول :
سبق أن قلنا: إن المقدرات في سابق علم الله الأزلي، على نوعين:

القدر الذي لا يتغير قط، بل هو قطعي ضروري لا محيص عنه ولا تغيير فيه ولا تبديل، فإن مشيئة الله الأزلية قد تعلقت به أن يكون قطعياً، مثلاً:

أ: «قد جعل الله لكل شيء قدراً» وكذلك قدر لكل شيء عمراً، وهكذا الإنسان فإن له عمراً معيناً محدوداً لا مفر له من الموت أبداً، فإن «كل نفس ذائقة الموت، ثم إلينا ترجعون»^٣ «قل إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملاقيكم، ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة»^٤ «أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة»^٥

ب: وكذلك قدر لكل شيء في هذه الحياة موتاً، وحتى هذه المنظومة الشمسية، فإنها سيأتي عليها يوم لا يكون فيه لها عين ولا اثر: «كل من

(١) المائدة — ٢٢.

(٢) الجمعة — ٦.

(٣) العنكبوت — ٥٨.

(٤) الجمعة — ٧.

(٥) النساء — ٨.

عليها فان وبقى وجه ربك ذوالجلال والاکرام»^١ «اذا الشمس كورت،
واذا النجوم انكدرت، واذا الجبال سيرت»^٢ «واذا السماء انفطرت و
اذا الكواكب انتثرت واذا البحار فجرت، واذا القبور بعثرت»^٣ «اذا
زلزلت الارض زلزالها، وأخرجت الارض أثقالها»^٤ «واذا السماء
انشقت، وأذنت لربها وحقت»^٥

ج: وكذلك قدر لكل من المؤمنين والكافرين يوم القيامة حساباً:
«فريق في الجنة، وفريق في السعير»^٦

فهذه المقدرات مما لا يتغير بأي عمل أو دعاء، ولذلك ورد في شروط
استجابة الدعاء في الروايات والاحاديث، أن لا يكون الدعاء دعاء
بالحال، أو على خلاف فطرة الاشياء، أو على العكس من السنن الكونية،
أو خلاف مشيئة الله في خلقه.

(٢)

المقدرات التي يحتمل فيها أن تتغير أو تتبدل باذن الله، فمثلاً:
يقدر الله سبحانه لعبد — بتقدير قابل للتغيير — أن يكون سفياً أو
مريضاً الى أن يموت. ولكنه — كما أسلفنا — من التقدير المتغير المشروط
باستمرار حالته العادية التي هو عليها من دون اناة أو توبة، أو تضرع

(١) الرحمن — ٢٧ — ٢٨

(٢) الشمس — ١ و ٢ و ٣.

(٣) الانفطار — ١ — ٤.

(٤) الزلزال — ١ و ٢.

(٥) الانشقاق — ١ و ٢.

(٦) الشورى — ٦.

وابتهال أو خشوع وخضوع، أو حتى دعاء شخص آخر في حقه بالشفاء. فهذا الشخص ان بقي على ما هو عليه فلا بد من القضاء الاول. ولكنه ان أناب الى ربه وتاب، أو دعا في شفائه مؤمن صادق النية طاهر الضمير، فحينئذ قد يقضي الله بتغيير قدره أو رد قضائه. فهو اما يكون قد وجد هذا بعمله الصالح من دعاء، أو صدقة أو صلة رحم، أو بدعاء غيره في حقه. نعم، ان الله كان يعلم من الازل أي مصير سيحكم على هذا الرجل، فهل انه ينوب ويتوب، أو يدعوله مؤمن بالخير؟ أم لا. ولكن لا يمنع هذا العلم من امكان تبديله مصيرا بمصير على أثر دعاء مؤمن، أو احسان الى مؤمن.

وكيف يغير الدعاء القضاء؟

كان اليهود كما ذكرنا آنفا، لا يعتقدون بإمكان تغيير القدر، ويجهلون ما للدعاء، أو الصدقة، أو صلة الرحم، أو الاحسان الى مؤمن، أو دعاء مؤمن في حقه، الى غير ذلك من أعمال البر والخير، من الاثر المغير للقدر و لذلك فانهم ينتقدون الذين يقولون بذلك، بهذه السفسطة:

«لا يخلو مصير المريض الذي يراجع الطبيب، ويتناول الدواء، ثم

نحن ندعوا في حقه، من احدى حالتين:

فاما ان يكون مكتوبا له الشفاء والصحة في سابق علم الله الازلي.

وحينئذ فلا فائدة في دعائنا هذا له بالشفاء والصحة!

واما ان يكون قد كتب عليه الموت والفناء.

وحينئذ فلا اثر للدعاء في تغيير مصيره، فانه محكوم عليه بالحتف

القاضي»^١.

وجوابه واضح:

فانا نختار في جوابه الشق الاول من كلامه ونقول: لنفترض ان المريض مكتوب له بالشفاء. ولكن ليس هذا مطلقا منجزا، بل هو معلق مشروط بسلسلة من العلل ومنها الدعاء! وعلينا أن نحصل على هذه العلل ومنها الدعاء.

و يأتي هذا الكلام أيضا في مراجعة المريض للطبيب وتناوله الدواء: —فاما أن يكون هذا المريض قد كتب له الشفاء، فما حاجته في مراجعة الطبيب؟

—واما ان يكون قد كتب عليه الموت، فما فائدة مراجعته للطبيب وتناوله للدواء؟

وجوابنا في الموردين واحد فانا نفترض انه كتب للمريض بالشفاء، ولكن مشروطا بعلة وأسبابه، فن أسبابه الطبيب والدواء، ومن علة أيضا الدعاء.

وفي الاحاديث كلمات جميلة في ابطال هذه الشبهة الواهية، يستفاد من خلالها أن اليهود كانوا قد نشروا هذه الشبهة بين المسلمين، حينما سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن أثر الدعاء، قال: «انها من قدر الله»^١.

اذن فالدعاء هو في حد نفسه جزء من أسباب الشفاء مثلا. فهو داخل في ضمن اطار التقدير أيضا، فالمريض، قديكون مكتوبا عليه المرض، ومكتوبا عليه أيضا أنه اذا دعا لنفسه أو دعا في حقه مؤمن بالشفاء، استجاب الله دعاءه وشفاه.

وقد أشار الامام الصادق عليه السلام الى تاثير الدعاء في تغيير

القضاء، فقال عليه السلام:

«ان الدعاء يرد القضاء، وذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يرد به

القضاء»^١

يقول: ان الله هو الذي جعل في الدعاء أثر تغيير القضاء، فهو الذي قدر أول مرة ما قدر، قدر معه أن هذا العبد اذا أناب وتاب، وظهر ضميره بالتوجه الى ربه، استحق رحمته ونعمه تفضلا وكرما، وبذلك يتغير ما عليه من القدر الاول الى قدر ثان. «يمحو الله ما يشاء ويثبت و عنده أم الكتاب».

وخلاصة القول: أن اليهود ومن لف ملفهم يقولون: ان الدعاء ليس باكثر من توسل الى الله قد يوجب طهارة الضمير على الاكثر! أما ان يكون هو في حد ذاته سببا من الاسباب في وجوب وجود الحوادث في الحياة، فلا!

في حين أن الاسلام أصرب بآياته وأحاديثه ورواياته على أن الدعاء أيضا من أسباب وجوب وجود الحوادث في الحياة. وأن له أثرا خاصا من حصول المعلول، وأن على العبد أن يتوسل به كسبب من الاسباب لحصول المطلوب.

وسر الامر في اثر الدعاء

والسبب في تغيير الدعاء للقضاء، هو أن الفيض الالهي منوط بلياقة المحل، وأن الشخص كلما تقرب الى الله تعالى اكثر، استحق رحمة ولطفا

أكثر. فبما ان الدعاء وكل نوع من أنواع العمل الصالح انما ينبع من روح معنوية متأثرة، فلا بد أن يجد صاحبه على أثره قربا خاصا الى الله تعالى، ومن هنا يستجاب دعاؤه، فيغير لصالحه قضاؤه.

وقد اشار القرآن الكريم الى هذا المعنى فقال: «و يستجيب للذين آمنوا وعملوا الصالحات، ويزيدهم من فضله»^١ فان معناه أن الله سبحانه انما يستجيب لمن آمن وعمل الصالحات، وأن هذا من اثر الايمان والعمل الصالح، الذي يهب صاحبه صلاحية خاصة يستجاب بها دعاؤه، و يغير بها قضاؤه.

ماذا يقول المتغربون؟

ويتقدم الينا —حينئذ— بعض شبابنا المثقفين المتغربين، بنفس «هذه الشبهة اليهودية» ولكن بصورة مغرية، فانه يدخل النقد من باب كيف يكون التوفيق بين الادعية والعلل الطبيعية؟! فانها ان كانت غير مساعدة للدعاء، فما فائدة الدعاء؟ وان كانت مساعدة فما الحاجة اليه؟ ولذلك فنحن نبحث الموضوع هنا بصورة مشروحة فنقول:

الجواب على الشبهة:

ان نزول الفيض الالهي المادي منه والمعنوي على أحد من عباده مشروط بشروطه بعضها مبينة معلومة، وبعضها مبهمة غير معلومة. فان لهذا العالم بالاضافة الى الانظمة المادية أنظمة أخرى. ويتضح هذا جليا مما ورد في آداب الدعاء من الروايات أيضا، فن

المندوب للداعي قبل الدعاء، أن يبدأ بيسم الله تعالى، ثم الصلاة على رسوله، ثم بشكر الله تعالى على ما أنعم عليه من نعمه ظاهرة وباطنة، ثم يتذكر معاصيه فيستغفر الله سبحانه منها، ثم يبدأ بدعائه، وهذه كلها مقدمات لأحراز الصلاحية المطلوبة لنزول الفيض عليه من سبحانه.. فقد ورد في بعض الروايات: «ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب لاه»^١ لأنّ اللاهي لا يستطيع أن يتقرب بهذا القلب الى قرب الرب. ولا يؤهل لنزول الفيض عليه منه سبحانه.

الى هنا ونحن نحاول الاجابة الواضحة على الشبهة اليهودية الواهية. ولكن الامر سيتفاقم اذا تمثلت هذه الشبهة في أذهان شبابنا المتغربين. خارجة عن ادراكنا وشعورنا، ولكل من هذه الانظمة سهم وافر من التأثير على هذا العالم الاثري، وان القرآن الكريم لخير شاهد على أن في الكون مؤثرات خارجة عن احساسنا وحواسنا، بل قد تكون بعيدة حتى عن تفكيرنا! فالقرآن يقول مثلاً:

«والنازعات غرقاً، والناشطات نشطاً، والساجحات سبحاً، فالسابقات سبقاً، فالمدبرات أمراً»^٢

ويروي الشيخ الطبرسي (ره) في «مجمع البيان» في تفسير هذه الايات خبراً عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنها جميعاً ملائكة أقوياء عهد الله اليهم اموراً من الكون والحياة باذنه سبحانه.

فيا ترى ما هذه «المدبرات أمراً» وما هذه الامور؟ انه موضوع يجب الايمان به، والاذعان بأن هناك بالاضافة الى هذا النظام المادي نظاماً

(١) البحار ج ٩٤ ص ٣٣٣.

(٢) النازعات: ٥.

اخر، له دور هام في ادارة أمور هذا العالم.

وعلى هذا فقد يكون الدعاء من هذه الامور التي لها أثر في توجيه تلك «المدبرات» العلوية، مما يسبب نزول الرحمة وقضاء الحاجة.

ونعود فنقول مرة اخرى: ما هذه «المدبرات»؟ وما هي حقيقتهن؟ ان ذلك مستور عنا، ولكننا يجب أن ندعن أن هناك بالاضافة الى هذا النظام المادي، نظاما آخر يدبر أمور هذا العالم.

ولكن المادي الذي لا يرى بعينه سوى المادة العمياء والذي يقول: ليس هناك نظام آخر ما عدى هذا النظام، لا ينظر الى «الدعاء» الا بعين المستهزئ الساخر. فانه لا يعتقد بأي تأثير له في تغيير أوضاع العالم، بل حتى المجتمع. انه يقول في نفسه، اذا كانت العلل الطبيعية متوفرة لاية ظاهرة كنزول الامطار، وشفاء المريض، فلا محالة تتحقق تلك الظاهرة أو الحادثة، سواء دعونا أم لم ندع. واذا كانت غير متوفرة فلا تتحقق في الحاليين سواء دعونا أم لم ندع! ويكون الدعاء حينئذ لغوا بلا أثر!!

ولكن الالهي بنفس الوقت الذي يعتقد فيه بالنظام الطبيعي للعالم، يعتقد معه أن الله لا يباشر خلق الحوادث في العالم، بل انه انما يوجد الحوادث عن طريق اسبابها وایجاد عللها المادية والمعنوية. فهو—اذن—يعتقد بعدة من العلل غير الظاهرة، والتي عبر عنها القرآن «بالمدبرات» والتي ورد التعبير عنها في لسان الاحاديث والروايات «بالملائكة». فهو—حينئذ—يرى هذا الحصر العقلي ناقصا على معتقده، اذ لا يقتصر في العلل على تلك العلل المادية فقط، بل يرى من وراها نظما معنوية اخرى غير ظاهرة، لا بد أن تساعد تلك النظم هذه العلل المادية الظاهرة، حتى تصل بسببها اللطاف الالهية الى العباد.

وعلى هذا فنقول: بما أن هذه القوى غير ظاهرة علينا، لذلك لانستبعد أن يكون دعاء الانسان وابتهاله وتضرعه مؤثرا في توجيه تلك القوى الى صالح الانسان.

وبتعبير آخر نقول: ان الدعاء جزء من سلسلة نظام العلة والمعلول، وكما أننا لانعلم كيفية تأثير العلل غير الظاهرة، ولكننا مع ذلك نعلم بتأثيرها في الحوادث، كذلك لانعلم بكيفية تأثير الدعاء في مجموع نظام العلة، ولكننا نعلم بالاجمال أن الدعاء في كثير من الاحيان يكون جزءا مكملا لعللة الحادثة المعينة.

سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الاحراز التي يتداولها سواد الناس يقصدون بها الاستشفاء، وهل أنها تستطيع أن تغير القدر؟ فقالوا: (رقى يستشفى بها هل ترد)؟ فأجاب صلى الله عليه وآله يقول: «انها من قدر الله» فأخبر بهذا أن الدعاء أيضا جزء من القدر الالهي، فان الله كما قدر ان يشفي المريض بسبب شربه الدواء، كذلك قدر ان يشفيه بالدعاء^١.

(١) كتاب «التوحيد» للشيخ الصدوق «ره» ص ٣٨٣ الحديث رقم ٢٩ وبحار الانوار - ج ٥ ص ٧٧ و ٩٧ نقلا عن كتاب «عقائد الصدوق» و «قرب الاسناد».

(١٠)

البداء احدى المعارف الاسلامية العالية

كان اليهود يقولون: لكل بشر قدر واحد!
وجاء القرآن ليرد «بالبداء» هذه النظرية الخرفاء.
والبداء: هو تغيير القدر بأعمال الخير، أو الشر بيان من
الامام الصادق عليه السلام في معنى «البداء»
وبيان من الشيخ المفيد (ره) في كلمة «بدالله».

اصطلحت كتب العقائد الاسلامية ان تعنون تغيير القدر بالبداء، وأصبح هذا مستمسكا لبعض المخالفين بل حتى أعداء الاسلام. انهم من دون ان يحققوا هذا الموضوع من كتب الشيعة، استمسكوا بكلمة البداء وأخذوا يفسرونها بتفاسير لا ترتبط بعقائد الشيعة أي ارتباط، وينسبون الى الشيعة أوهاما ليس لها أي أساس من الواقع والحقيقة.

ولكننا نعتذر هؤلاء ونقول: من المقطوع به، ان هذه التفاسير الخاطئة ليست من أخلاق المحققين، وانما هو من أخلاق أولئك الافراد القلائل الذين يتعصبون، ليلجوا أبوابا يستمسكون فيها بالحجج الواهية، حتى يصلوا الى أغراضهم المريضة.

ان هؤلاء يفكرون دائما في الوقوف على كلمة ممن يخالفهم، يستطيعون أن يفسروها بتفسيرات لا تتناسب وحقيقة معانيها القيمة، فيضلوا و يضلوا و يضلوا وكانت كلمة البداء التي لا تعني في الواقع سوى تغيير القدر بالاعمال الصالحة من العباد، من هذه الكلمات المتشابهة.

وسنثبت بهذا البحث، أن النزاع حول «مسألة البداء» يشبه كثيرا بالنزاع اللفظي، اذ ان حقيقة معناه مما يسلم به جميع المحققين من علماء الاسلام عامة فان حقيقته أن الانسان باستطاعته أن يعمل عملا يغير به القدر على نفسه، وذلك عن طريق الاستغفار، والصدقة، وصلة الرحم، وما الى ذلك من أعمال الخير والبر في سبيل الله، يدفع بذلك قضاء الله. وصحة هذا المعنى بمكان من الواضح بحيث لا يستطيع انكاره أي مؤمن قرأ القرآن أو سمع الحديث.

وانما السبب في دهشة علماء الجمهور من استعمال كلمة «البداء» حيث أنها تستعمل غالبا في مورد يقع فيه الستار، فيبدو ما لم يكن ظاهرا من قبل. فتوهم هؤلاء أننا حينما نقول: «بداالله» انما نعني به أن أمرا ما، كان خفيا على الله سبحانه فبدا له الان وظهر له ما كان من قبل خفيا عليه! ولم يشاءوا أن يراجعوا لفهم معنى هذه الكلمة الى الكتب والمصادر الشيعية، كي يصلوا بذلك الى الحقيقة من معنى «البداء».

لا يحق لأي محق أن ينسب هذا المعنى اللغوي الى الشيعة، فان الشيعة حازوا قصب السبق على جميع الفرق في تنزيه ذات الله وصفاته، بل لم ينزهه تعالى أي أمة كما نزهته الشيعة على الاطلاق!

كيف يمكن لذي نصف أو مسكة ان يقول ان الشيعة تقول: ان الله لا تخفى عليه خافية في السموات أو في الارض، ثم تبدوله بعد ذلك!! في حين ان هذا يستلزم نسبة الجهل الى الله تعالى. بل بما ان العلم عين ذاته يستلزم القول بالتغير في ذات الله سبحانه وحاش للشيعة أن تقول بهذا.

تبا للأيدي الاثيمة التي ما زالت توقع الخلاف بين علماء الفريقين، حتى لم تدعهم يجتمع بعضهم الى بعض في الفرص المتاحة للتفاهم حول أصول العقائد الاسلامية، فان لم يحصل الاتحاد التام فلا أقل من أن

يتعرف بعضهم على عقائد البعض الآخر.

ومع الاسف الشديد لم تتحقق — لحد الان — هذه الامنية الانسانية، وكم يحق للمسالمين أن يتأسفوا على هذا الامر. وكم يحق للشيعة ان يتأسفوا على عدم قيامهم بعرض هذا المذهب الحق الذي أخذوه عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على العالم، أو يرفعوا — على الاقل — ما بينهم وبين السنة من حجب التعصب الاعمى^١.

ان ما تقوله الشيعة في «البداء» من الوضوح بمكان بحيث لو بحث هذا الموضوع بعيدا عن الاغراض والامراض، والتهريج والتعصب، لما بقى هناك أي موحد ينكره على الله، أو يستنكره على المذهب الحق! فن يستنكر علينا — ياترى — ان نقول: ان الانسان يستطيع ان يغير مصيره بأعماله وأفعاله، ان خيرا فالى خير، وان شرا فالى شر^٢.

البداء هو تغيير القدر

من المعارف الاسلامية العالية موضوع امكان تغيير القدر، وان الانسان يستطيع ان يغير مصيره بأعماله وأفعاله، ان خيرا فالى خير، وان شرا فالى شر. وتوضح ذلك ان نقول:

اننا اذا اتبعنا اليهود في الاعتقاد بالقدر فيجب أن نقول: ليس للبشر

(١) نقل المرحوم المجلسي «ره» في البحار ج ٤ ص ١٢٣ عن (الفخر الرازي) في ذيل كتابه «المحصل» أنه وجه الى عقيدة الشيعة «بالبداء» انتقادات خاطئة تعرب عن جهله بعقائد هذا المذهب!

(٢) لقد بحثت كتب الكلام الشيعية موضوع «البداء» بدراسة عميقة بحثه المرحوم المجلسي «ره» في البحار ج ٤ ص ٩٢-١٣٤ من حيث الايات والروايات. ويبحث المحرموم صدر المتألهين في الاسفار ج ٦ ص ٣٩٥-٤١٢ من ناحية الفلسفة الاسلامية.

الامصير واحد. وانه لابد أن يقع ما قدر. وانه لا تغيير فيه ولا تبديل. وحينئذ فلا يبقى اذن اي معنى للاعتقاد بالبداء. اذ أنه لايعني سوى تغيير القدر بأعمال الخير أو الشر.

وهكذا اذا اتبعنا ما يقوله الماديون الذين ينكرون ان يكون للدعاء والاعمال الصالحة أي تأثير لتغيير مسير العوامل الطبيعية، ولا ينظرون الى أي شيء — سوى المادة— بنظر الاعتبار. فحينئذ أيضا لايبقى أي محل لموضوع البداء.

ولكننا اذا رفضنا كلا المذهبين، من اليهود والماديين، فلا بد أن نقول: ان هناك نوعين من القدر:

- (١) قدر قطعي حتمي: لا تغيير فيه ولا تبديل.
- (٢) تقدير قابل للتغيير، و تبديل مصير بمكان مصير.

حينئذ يتجلى القول «بالبداء» كاحدى المعارف الاسلاميه الشائعة والرفيعة، و تجد لها أصولا قرآنية، حيث يقول:

«يحو الله ما يشاء ويثبت، وعنده أم الكتاب»^١.

والان يجب أن ننظر، ما هذه التقادير التي يحو الله ما يشاء منها، و يثبت ما يشاء منها؟ أفهل يغير الله القدر المحتوم؟ اذن فلا يبقى أي معنى لحتميته! فهذا الفرض غير صحيح.

و حينئذ، فمن الطبيعي أن يكون المقصود منه القدر غير المحتوم. ولكن إن كان هذا التغيير في مصيرنا، فلا بد من أن يكون بعملنا فحسب، والالزم الترجيح بلا مرجح في أفعال الله تعالى.

هذه هي حقيقة البدء التي بحثها العلماء بصورة موسعة. وقد كان الغرض من هذا الاصرار على امكان تغيير التقدير، هورد أوهام اليهود الذين كانوا يقولون: لكل بشر قدر واحد. والذي عبر عنه القرآن الكريم انهم يقولون: «يدالله مغلوله» فقيدوا بذلك قدرته تعالى.

ولهذه العقيدة الواهية انعكاساتها العملية و الاجتماعية المختلفة في كيفية تعامل المجتمع مع الاحداث، فان الذي يعتقد بالقدر المحدد الذي لايتغير يعتقد انه لايملك من أمره شيئاً دون أن يستولي عليه اليأس، و تموت عنده كل أحلام الخلاص. في حين أن الذي يعتقد «بالبدء» و أن الانسان باستطاعته أن يغير مصيره، تصبح له هذه العقيدة مصدراً للنشاط والامل، وسبباً لتوبته ورجوعه الى سبيل الصلاح.

كما أن في فتح باب التوبة والشفاعة مصدراً لامل للمذنبين، مما يوجب تفكيرهم في الرجوع الى طريق الخير والسعادة، كذلك في القول بالبدء و أن الانسان يستطيع بعمله الخير أن يغير القدر، و أن يدل مصيره بمصير آخر كلاهما من حكم الله تعالى، مصدر أمل لأولئك الذين صرفوا شطراً من أعمارهم في الذنوب.

ولعله لهذه الاهمية ما ورد في «أصول الكافي»^١:

«ما بعث الله نبيا ابترحم الخمر، وأن يقرله بالبدء».

تغيير المصير كما في القرآن والاحاديث

قال الله تعالى فيما اقتض من لسان نوح عليه السلام:

«استغفروا ربكم انه كان غفارا، يرسل السماء عليكم مدرارا،
ويعددكم بأموال وبنين، ويعمل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا»^١.

وقد اقتبس هذا المعنى بعض المسلمين الاوائل فيما نقل الطبرسي
(ره) في «مجمع البيان»^٢ عن الحسن ولم يلقيه من هو، أنه تقدم اليه
رجل من المسلمين فشكا اليه الجذب، فقال له الحسن: اذهب و
استغفر الله. ثم تقدم اليه رجل فشكى اليه الفقر والفاقة فقال: اذهب
واستغفر الله. ثم تقدم اليه رجل آخر فطلب اليه أن يسأل الله له ولدا،
فقال: اذهب واستغفر الله. فسأله بعض من حضر: سألك هؤلاء مسائل
مختلفة، فأجبهم بجواب واحد؟ فقال: هذا ما ذكره الله على لسان نوح، و
تلا الآية المباركة.

فالقرآن — اذن — يقرر للاستغفار قدرة هائلة، حيث يقرر أن
الاستغفار يفتح ابواب السماء بماء منهمر من رحمة الله سبحانه، وأنه قد
يصل الانسان بالاستغفار الى بعض أمانيه المادية من مال أو ولد، ثم يصل
به الى جنات الخلد التي تجري من تحتها الانهار. نعم، هذا من قدرة الدعاء
أن يفتح على صاحبه أبواب الرحمة، ويحول حاله الى أحسن حال.
وليست هذه القدرة مما تخص الاستغفار والدعاء فقط، بل ان القرآن
يصرح بأن الايمان والتقوى يفتحان على صاحبهما أبواب الفرج والمخرج
والارزاق والبركات:

«ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم أبواب السماء و
الأرض»^٣

(١) سورة نوح الآيات ١٠ - ١٢.

(٢) ج ٥ ص ٣٦١.

(٣) الاعراف ٩٦.

فالرجوع الى الله بالطاعة و التقوى يغير مصير الانسان من شر الى خير.
و هذا هو «البداء» الذي تقول به الامامية تبعا للقرآن وائمة أهل البيت عليهم السلام.

كان الامام الصادق عليه السلام يقول:
«كان من قدر الله أن يقتل ابني «اسماعيل» فسألته تعالى أن يصرف عنه القتل، فاستجاب الله دعائي».

ما معنى كلمة «البداء»؟

ان كان هذا هو «البداء» فلا كلام في صحته لاحد ولكن لماذا يعبر عنه الشيعة بـ «البداء» في حين ان معنى هذه الكلمة ظهور شيء على من لم يكن يعلم به، بينما الله لا تخفى عليه خافية في السموات ولا في الارض، وهو بكل شيء عليم؟

والجواب واضح

من الواضح المعلوم أن الشيعة الامامية لا تقصد بهذه الكلمة (بداء الله) ظاهر معناها اللغوي. اذ ان هذا المعنى — كما اعترض السائل — يستلزم نسبة الجهل الى الله سبحانه.

وقد كان ائمة أهل البيت عليهم السلام في حينهم منتبهين الى هذا المعنى الخطأ، فكان الامام الصادق عليه السلام يقول:
«ما بد الله في شيء، الا كان في علمه قبل أن يبدوله»^١.

اذن لا بد أن نقول بمعنى اخر، تكفل ببيانه العلامة الشيخ المفيد (ره) في كتابه «شرح عقائد الصدوق» يقول:

الاصل في «البداء» هو الظهور، قال الله تعالى: «وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون»^١ يعني به ظهر لهم من أفعال الله تعالى بهم ما لم يكن في حسابهم وتقديرهم، وقال: «وبداهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم» يعني، ظهر لهم جزاء كسبهم وبان لهم ذلك. وتقول العرب: قد بد الفلان عمل حسن، وبدا له كلام فصيح، كما يقولون: بدا من فلان كذا، فيجعلون اللام قائمة مقامه، فالمعنى في قول الامامية: بد الله في كذا: أي ظهر له فيه، و معنى ظهر فيه: أي ظهر منه. وليس المراد منه تعقب الرأي ووضوح أمر كان قد خفي عنه^٢.

ويمكننا الاجابة هكذا: ان المراد من كلمة «البداء» هنا هو الابداء فحينما نقول: «بد الله» نريد «أبدى الله لنا» وانما اطلقت الكلمة هكذا: «بد الله» نظرا الى محاسباتنا القاصرة المحدودة، فأنا حسب محدوديتنا الفكرية نتصور وجود شيء أو عدمه، فلما يكشف الخلاف ونقف على خطائنا في التفكير والمحاسبة، نقول حسب مقاييسنا: «بد الله» في حين أن من المناسب أن نقول: «أبدى الله» لا «بد الله».

وخلاصة القول: أنا نعني «بالبداء» ظهور الحوادث غير المرتقبة، و على خلاف مقاييسنا ومحاسباتنا، فنحن حينما نطلق هذه الكلمة على الله تعالى فنقول: «بد الله» لانطلقها الا على حسب مقاييسنا ومحاسباتنا، في حين ان الذي يكون من الله في الواقع، هو «الابداء» و الاظهار فانه يظهر ما أخفاه.

(١) الزمر ٤٧-٤٩.

(٢) يراجع كتاب «اوائل المقالات» ص ٥٣ وشرح عقائد الصدوق ص ٢٤-٢٥

والعدة ج ٢ ص ٢٤.

فهرسُ الموضوعات

الصفحة

الموضوع	٢
كلمة المترجم	٣
مقدمة	٤
عقدة باسم المصير	٨-٥
القضاء والقدر في المصادر الاسلامية	٤٤-٣٣
المعنى الأول للمصير	٥٣-٤٥
المعنى الثاني للمصير	٥٩-٥٥
المعنى الثالث للمصير	٧٥-٦١
التفسير الرابع لمعنى المصير	٩٦-٧٧
التقدير في المصير علم الله من الأزل	١٠٨-٩٧
التقدير المحتوم وغير المحتوم	١٢٤-١٠٩
كيف يغير الدعاء القضاء	١٣٧-١٢٥
البداء احدى المعارف الاسلامية العالية	١٤٨-١٣٩